

تاريخ الفلسقة

المؤلف:

إبراهيم الزيني

الناشر



النشر والتوزيع

37 ش قصر النيل .. القاهرة الليفون: 7717795 012

kenouz55@yahoo.com

المحرر العام

ضياء الدين رشدى الإشراف العام

برطان یاسر رمضان

التنفيذ الداخلي

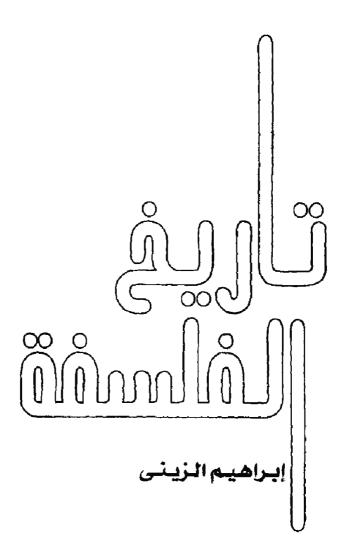


رتم الإيداع: 2011/2893 الترتيب الرياس - 2020-2000

الترقيم الدولى: 0-263-709-978-978

جميع حقوق الطبع محلوظة ولا يجوز نهائيا نشر أو التباس أو اختزال أو نقل أى جزء من هذا الكتاب دون الحصول على إذن كتابي.









هذا الكتاب نقدمه للمتخصص وغير المتخصص، وقد كُتب بطريقة تساعد دارس الفلسفة في الإلمام بكل الفلسفات منذ بداية عصر التفكير، بعد أن استقر الإنسان في مجتمعات مدنية متجاورة وبدأ يفكر في الكون والحياة والطبيعة ويحاول أن بستخلص النظريات والقوانين التي تحاول تفسير الأفكار والشكوك التي يعيشها..

أما غير المتخصص فإننا نقدم له وجبة دسمة من الثقافة التي أجهد الفلاسفة والمفكرون انفسهم في تقديم تفسير عقلاني للعالم المحيط بهم، وبذلك يضيف غير المشخصص رصيدًا فكريًا وثقافيًا إلى مخزونه الثقافي يساعده في إدراك أهمية العقل ومنتجه الفكري، حتى يحاول تفعيل قدراته العقلية ليستطيع التعايش مع العالم من حوله ويتعرف إلى نفسه داخل هذا العالم.

إن الفلسفة هي أهم العلوم فمنها ولدت الهندسة والجبر وحساب المثلثات والتفاضل والتكامل والكيمياء والفيزياء، وكذلك النظريات التي تؤسس لهذه العلوم..

ويخطئ القول من بمتقد أن دراسة الفلسفة هي نوع من الرفاهية الثقافية، وهذا الاعتقاد ربما يكون سائرًا في مجتمعاتنا الشرقية، وهذا الكتاب يدحض هذه الحجة ويؤكد أن كل العلماء النين غيروا العالم باختراعاتهم ونظرياتهم خرجوا جميعًا من رحم الفلسفة. وكما سبأتي في هذا الكتاب فإن مدرسة الإسكندرية في العهد البطلمي كانت البداية الحقيقية لتمويل الأفكار والنظريات الفلسفية إلى علوم مادية فرأينا أرشميدس وفيئاغورس وأفلاطون وغيرهم يقدمون علمًا ماديًا راثمًا في الهندسة والجبر والفيزياء تولد من نظرياتهم الفلسفية.

لم نجد كتبًا في المكتبة العربية تلم إلمامًا كاملاً بكل تاريخ الفلسفة من بداية عصر التفكير وحتى هذا القرن، وكل ما وجدناه كان في معظمه وحتى هذا القرن، وكل ما وجدناه كان في معظمه وحتى هذا القرن، وكل ما وجدناه كان في معظمه يتناول عصرًا معينًا أو مدرسة بعينها، ورأينا أن كتابًا في تاريخ الفلسفة ينبغي أن يتناول كل العصور خاصة عصر ما قبل سقراط، فهذه الفترة كانت مهملة تمامًا في الكتب التي تتناول هذا العصر، لذلك وضعت في هذا الكتاب فصلاً مهمًا يدور حول فلسفة ما قبل سقراط لأنها كانت البدايات الأولى للفلسفة خاصة ما يتعلق منها بالفلسفة المصرية القديمة والفلسفة الصينية والفلسفة الهندية.

وأزعم أننى قصرت كثيرًا فى الفلسفة المصرية القديمة حيث البدايات الأولى للفلسفة التى كانت تتمحور حول علاقة الإنسان بالله وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقته بعالم ما وراء الطبيعة، حيث قامت الفلسفة المصرية فى جوهرها على علاقة الإنسان بما وراء الطبيعة وسخروا نظرياتهم الفلسفية فى خدمة هذا الهدف، فصنعوا الأهرامات وقاموا بالتحنيط وأقاموا المعابد مما استوجب أن يصنعوا علمًا ماديًا لخدمة هذا الهدف، وعلى سبيل المثال فإننا نجد حجرة الدفن فى هرم خوفو تتمتع بأدق زوايا قائمة، وكذلك تعامد الشمس على وجه رمسيس مرتين فى العام قد استوجب نظريات رياضية عالية الجودة والإتقان.

ولكننا لم نجد في كتب مصر القديمة ما يتعدث عن الفلسفة بالمعنى المعروف، وريما تأتى الحفريات الجديدة بما يفيد بوجود فلسفة حقيقية عند المصريين القدماء،

هذا شيء، أما ما يتعلق بالفلسفة الإسلامية فإننا في هذا الكتاب قد قدمنا عرضًا وافيًا للحركة الفلسفية الإسلامية منذ بداياتها الأولى ثم عرجنا على أهم الفلاسفة وصولاً لابن رشد الذي يعتقد مفكرو الغرب أنه الوحيد الذي يرجع له الفضل في تقدم أوروبا بعد أن نقل لها فكر الفلاسفة الإسلاميين واليونانيين، وقدم لأوروبا أكبر خدمة في تاريخها لأن هذا الفكر قدم نقلة حضارية لما نسميه عصر النهضة بعد أن كائت أوروبا تعيش في ظلام الجهل والغيبوبة الدينية حيث سيطرت الكنيسة على كل مقدرات

الحكم والحياة فكان ما قدمه ابن رشد هو الشرارة انتى أشعلت الفكر الأوروبى بداية من بيكون إلى جاليليو وجون لوك وغيرهم حتى استطاعت أوروبا النهوض من سباتها المظلم بل شديد الظلمة.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى عصر النهضة حيث بدأت إرهاصات الفلاسفة تحدث ثورة فكرية استعدت طغيان الكنيسة للفلاسفة ومحاربتهم ثم قدمنا عرضًا لأهم فلاسفة هذا المصر.

وفى نفس السياق انتقانا إلى عصر التنوير الحقيقى حيث بدأت أوروبا فى التخلص من العنف الدينى ضد المفكرين والفلاسفة وازدهر كل هذا بعد قيام الثورة الفرنسية.. وقدمنا عرضًا للفكر الفلسفى فى هذا العصر وفلسفاتهم ونظرياتهم.

ثم انتقانا بعد ذلك إلى العصر الحديث حيث تحولت الفلسفة إلى نظريات مادية تعالج الواقع الماش بعد أن سبقتها المادية الجدلية وأفكارها، استقر في مفهوم الفلاسفة أن تكون النظرية الفلسفية في خدمة الإنسان حتى استطاع العصر الحديث أن يقدم حضارة راثعة قامت كلها على اختراعات متقدمة أخذت من نظريات فلسفية تعالج المادة وجزئياتها وكل ما يدور حولها.

ولم نغفل النظريات الفلسفية التي اهتمت بالإنسان سياسيًا وعلاقته بالسلطة وتوزيع الثروة فعرضنا لنظريات ماركس وإنجلز السياسية التي ساهمت سياسيًا واقتصاديًا في تغيير العالم.

وأخيرًا وصلنا إلى نهاية القرن المشرين وتناولنا فالاسفته بالشرح والتحليل،

هذا الكتاب يتكون من مدخل وسبعة فصول وقد كُتب بطريقة ميسرة ولنة سهلة بعيث يستفيد منه المتخصص وغير المتخصص وعرضناه بحياد كامل دون تفضيل عصر على عصر آخر، فالتاريخ ينبغى أن يُقَدَّم كما هو على حقيقته لأن الحقيقة هى أم المرفة.

ويعد..

إذا كان العالم كله يعتقد أن فضل الفلاسفة والفكر الإسلامي على أوروبا وعلى البشرية أمر لا يمكن تجاهله حتى إننا نراهم - مفكرى الغرب - منصفين تمامًا عندما يتحدثون عن فضل الحضارة الإسلامية على الغرب ويؤكدون أهمية فكر فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا وابن رشد حيث انتقل عن طريقهما الفكر إلى أوروبا فابن سينا انتقل فكره عن طريق شرق أوروبا بينما انتقل فكر ابن رشد عن طريق الغرب ومعهما انتقل كل فكر وفاسفة الشرق واليونان إلى أوروبا.

فإنه يعق لى أن أسأل هذا السؤال.. إذا كنّا نحن العرب والمسلمين قد ساهمنا بل أسسنا للحضارة الغربية وما حققته من تقدم علمى فلماذا أصبحنا مستهلكين لهذه الحضارة وغير مشاركين في إنتاجها..!!

بل هناك سؤال آخر وهو إذا كانت أنتجنا فكرًا وفلسفات وعلوم في العصور القديمة فلماذا نحن عاجزون الآن عن الإنتاج الفكري والعلمي..\\

إننى أنتهز هذه الفرصة ليعلم مثقفونا أننا كنا قادرين في الماضى على التفعيل العقلى والتفكير العقلى والتفكير العلمي.. ونستطيع الآن أن نقوم بهذا الدور مجددًا، لو أننا تخلصنا من الاسترخاء العقلى وأعدنا اكتشاف إمكانياتنا الفعلية والفكرية والعلمية، ووضعنا خطابًا ثقافيًا جديدًا يقوم على تنفيذه ومتابعته جامعة الدول العربية والحكومات العربية ويعتمد على منظومة كاملة من مراكز الأبحاث والمعامل التجريبية وورش العمل، ويبقى الأهم وهو الاهتمام بالمفكرين والعلماء ووضعهم في أعلى الهرم الاجتماعي والاقتصادي والأدبى حتى يستطيعوا أن يتفرغوا للإنتاج العلمي وحتى نسارع مع العالم المتحضر في إنتاج الحضارة.

وعلى الله التوفيق

إبراهيم الزيئى



المفهوم الشعبى للملسفة

تطلق كلمة فلسفة في أغلب الأحيان بشكل شعبي، للدلالة على أي شكل من أشكال المعرفة المستوعبة. فهي قَدْ تُشير أيضاً إلى منظور شخص ما على الحياة (كما في قلسفة الحياة) أو المبادئ الأساسية وراء شيء ما، أو طريقة انجاز شيء ما (كما في قلسفتي حول قيادة السيارة على الطرق السريعة). هذا أيضاً يدعى عموماً باسم رؤية كونية. يطلق لفظ (فلسفي) أيضا على ردّ الفعل الهادئ (الفلسفي) على مأساة مما قد يعنى الامتناع عن ردود الأفمال العاطفية لمصلحة الانفصال المُثقّف عن الحدث المأساوي. هذا الاستعمال نَشاً عن مثال سقراط، الذي ناقش طبيعة الروح بشكل هادئ مع أتباعه قبل شريه لجرعة السم حسب حكم هيئة محلفي أثينا. يقوم الرواقيون على أثر سقراط في البحث عن الحرية من خلال عواطفهم، لذلك الاستعمال الحديث للتعبير رواقي للإشارة إلى الثبات الهادئ. كما أن خلال عواطفهم، لذلك الاستعمال الحديث للتعبير واقي للإشارة إلى الثبات الهادئ. كما أن العامة من الأفراد أو كما يطلق عليهم رجل الشارع يستخدم كلمة «فلسفة» في التعبير عن الشاهيم الغامضة أو المركبة والتي يصعب عليه استيعابها، لتصبح الكلمة تعبر عن الشعور السابي للفرد تجاة موضوع ما أو حول موقف معين.

إن الفلسفة دراسة تسعى إلى فهم غوامض الوجود والواقع، كما تحاول أن تكتشف ماهية الحقيقة كذلك تنظر في العلاقات القائمة بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد والمجتمع، الفلسفة النابعة من التعجب والرغبة في المعرفة والفهم بل هي عملية تشتمل التحليل والنقد والتغيير والتأمل.

كلمة فلسفة لا يمكن تحديد ممناها بدقة لأن موضوعها معقد جداً ومثير للجدل فقد يختلف أداء الفلاسفة حول طبيعتها ومناهجها ومجالها، أما كلمة فلسفة في حد ذاتها فأصلاً من الكلمة اليونانية «فيلا سوفيا» التي تعني حب الحكمة بناء على ذلك، فالحكمة تتمثل في الاستخدام الايجابي للذكاء وليست شيئاً سلبياً قد يمتلكه الإنسان.

عاش رواد الفلسفة الغربية المعروفون في اليونان القديمة في مطلع السنوات الخمسمائة الأولى ق.م وقد حاول هؤلاء الفلاسفة الأوائل أن يكتشفوا التركيبة الأساسية للأشياء وكان الناس في استفسارهم عن مثل هذه المسائل يعتمدون إلى حد كبير على السحر والخرافات وأصحاب الخبر،ة لكن فلاسفة اليونان اعتبروا هذه المصادر من المعرفة غير موثوقة وعوضاً عن ذلك التمسوا الأجوبة على تلك المسائل بالتفكير ودراسة الطبيعة للفاسفة تاريخ طويل في روض الثقافات غير الغربية، وخصوصاً في الصين والهند، ويرجع عدم التبادل بين الشرق والغرب إلى صعوبات السفر والاتصال بالدرجة الأولى مما جعل الفاسفة الغربية تتطور بصورة مستقلة عن الفلسفة الشرقية.

أهمية الفلسفة

الفكر الفلسفى جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان فيها، فما من أحد غير المؤمنين تقريباً إلا وقد وجد نفسه بين الحين والآخر محتاراً أمام أسئلة يفلب عليها الطابع الفلسفى من نوع ما معنى الحياة؟ هل كان لى وجود قبل ميلادى؟ وهل من حياة بعد الموت؟ أما المؤمنون فقد تعرض لهم هذه الأسئلة ذاتها لكتهم سرعان ما يجدون الإجابة عليها بما أوتوا من علم مما أنزله الله في كتبه الناطقة بالحق المنزلة بالصدق، وما صح عن الأنبياء صلوات الله عليهم ولعظم الناس نوع من الفلسفة من حيث نظرتهم الشخصية إلى الحياة وحتى الإنسان الذي يعتقد أن الخوض في المسائل الفلسفية مضيعة للوقت والجهد وتجده مع ذلك يولى اهتمامه لكل ما هو عظيم وذي شأن وقيمة.

أشهرالنماذج الفلسفية

الفلسفة الإسلامية

ترافق تطور العلوم عند المرب والمسلمين ابتداءً من القرن الثانى الهجرى مع ظهور اهتمام بالفلسفات الشرقية واليونانية أدى إلى تشكل حركة فلسفية قادها عدد من المفكرين المسلمين من العرب وغير العرب.

إن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكرى في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة في القرن الناسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلرسة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن عماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساسا إلى النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لفوية لبناء أسلوب احتجاجي يوجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة السلمون الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام . ومن خلال معاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بدالة بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور لطبيعة الخالق بين المقهوم الإسلامي لله والمفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

الفلسفة الشرقية

يوجد فرعان رئيسيان في الفاسفة الشرقية: الفرع الصينى والفرع الهندى، وأساس كل منهما ديني وأخلاقي، من حيث الأصل والطابع، وليس لهما أي اهتمام بالعلم،

من المعروف عن الفلسفة الصينية أنها كانت دائمًا من حيث أهدافها، عملية، وإنسانية واجتماعية، وقد تطورت باعتبارها وسيلة لإصلاح المجتمع والوضع السياسي، أما الفلسفة الهندية فمعلوم أنه غلب عليها الطابع الروحاني أكثر من الطابع السياسي، وقد اعتمدت بالدرجة الأولى على بعض الكتب المقدسة التي تسمى الفيدا، ويزعمون أنها من زُلة تنزيلاً وصادقة كل الصدق، وبالتالي فهي صالحة للتفسير فقط لا للانتفاد، وقد ركزت معظم الآراء الفلسفية الهندية على الانسحاب من الحياة اليومية، والانقطاع للحياة الروحية، أما الفلسفة الصينية فقد تميزت ببذل الجهود للمشاركة في نشاط الدولة من أجل تحسين ظروف الحياة.

وكما هو معروف فإن الفلسفة الصينية بدأت في القرن السادس ق م مع الفيلسوف كونفوشيوس. وقد ظلت فلسفته التي تسمى الكونفوشية، هي فلسفة الصين الرسمية لعدة فرون، ورغم أنها فُسرت تفسيرات عديدة عبر الأجيال، فقد كان هدفها مساعدة الناس على تحسين حياتهم وإصلاح شؤونهم، عن طريق الانضباط والاطلاع على ما يوافق أهداف حياتهم. وكان المرشحون لناصب الحكم يُمتحنون في الفكر الكونفوشي الذي هو الأساس فيما تتخذه الحكومة من قرارات. وهكذا فالحضارة الصينية اكثر الحضارات تركيزًا على أهمية الفلسفة.

ومن المذاهب الفلسفية الأخرى المعروفة والموجودة في الصين: الطاوية والموهية والواقعية، كما ظهرت في القرن الثاني عشر الميلادي حركة تسمى الكونفوشية المحدثة مستفيدة من كل المذاهب الفلسفية التي سيقتها.

القلسقة الهندية

لا نعرف بالضبط متى بدأت الفلسفة الهندية. وقد كان الفكر الفلسفى فى الهند منداخلا مع الدين، حيث كان معظمه ذا طابع وهدف دينى. وقد ظهرت التفاسير الفلسفية للكتب المقدمية أثناء القرن السادس قيم، وتسمى هذه الدراسات فى اللغة الهندية باسم دُرُسُانا الذى يعنى الرؤية، وهو يطابق ما كان يسميه قدماء اليونان فيلاسوفيا.

كان الناس سواء في آلهند أو في الصين، يعتبرون الفلسفة نمطًا في الحياة وليس مجرد نشاط فكرى. وكان الهدف الرئيسي في الفلسفة الهندية هو التحرر من العذاب والتوتر الناتجين عن البدن والحواس، والكف عن التشبث بالدنيا وما فيها. وأهم الفلسفات التي ازدهرت في الهند؛ الهندوسية والبوذية، اللتان تعتبران في الوقت نفسه من الأديان. لكن بعض الفلاسفة الهنود أوجدوا منظومة معقدة من المنطق، وأنجزوا بحوثًا في نظرية المعرفة، وكان لبعض آرائهم الفلسفية تأثير في الغرب ومن بينها تناسخ الأرواح؛ أي الاعتقاد بأن روح الإنسان يمكن أن تحل على التوالي في أجسام أخرى.

الفلسفة اليونانية

الفلسفة أو (فيلوسوفيا)..أين ظهرت؟ ومتى ظهرت؟ لماذا ظهرت فى هذا البلد وليس فى ذاك؟ لماذا فى هذا الزمان دون غيره من الأزمنة؟ ما الشروط التى ساهمت فى بروز هذا النمط من التفكير وفى انتشاره؟ وكيف تم الانتقال من التفكير الأسطورى إلى التفكير الفلسفى؟ ثم ما هو الجديد الذى حملته الفلسفة بصفة عامة معها بالقياس إلى أنواع التفكير التى كانت سائدة آنذاك؟ كيف نفسر فعل نشأة الفلسفة وانتشارها؟ هل بالحسروب أم بالهجرات؟ أم بالشقافة السائدة آنذاك؟ أم بشكل النظام السياسى والاقتصادى؟ أم ببنية المدينة اليونانية وخصوصيات تركيبتها؟

يتكون إطار نشأة الفلسفة اليونانية من ثلاثة مجالات هى "اللغة" و"المكان" و"الزمان" وترتبط هذه المجالات باليونان القديمة، ففى بلاد اليونان، وفى بداية القرن السادس قبل المسلاد، وفى المدينتين أثينا وملطية اليونانيتين ظهر بعض المفكرين النين لم يهتموا بالأحداث والمظاهر ولكن بالمبادئ الكامنة وراء مختلف الأشياء، وكان يطلق على هؤلاء اسم: دحكماء طبيعيون». هؤلاء الحكماء الطبيعيون الذين اندهشوا من التغير الذي يطرأ على الأشياء، الأمر الذي دفعهم إلى البحث عن طبيعة تلك المبادئ بإرجاع المتعدد إلى الواحد والمتغير إلى الثابت. إلا أن صفة الحكمة لا تتحصر في الحضارات اليونائية وحدها، بل سببة تها إلى ذلك حضارات وشعوب أخرى في الشرق القديم (الصين، الهند...). غير أن تلك المحكمة ارتبطت عندهم بالأساطير والمقدمات الدينية فقط،

وليس بالطبيعة كما حصل عند حكماء اليونان الأوائل، كان أول هؤلاء طاليس الملطي... الذي أرجع أصل الأشياء كلها إلى عنصر واحد هو الماء، أما بالنسبة لانكسماندر فقد اعتبر "اللانهائي" هو العنصر الأولى في الطبيعة، أما أنكسماس فقد قال بالهواء، في حين قال هيراقليطس بالنار كعنصر أولى... وهكذا فمنذ بداية ظهور الحكمة، يستبين أنها جاءت معارضة للأساطير المسرة لأصل العالم، لذا قدمت نفسها على شكل علم ومعرفة حقيقية بالطبيعة، هذه المعرفة هي التي سمحت للإنسان أن يحتل مكانه الحقيقي بين الآلهة والحيوانات في قلب العناصر الطبيعية .. وفي القرن الرابع قبل الميلاد سيتم الانتقال من الحكمة إلى الفلسفة مع سقراط الذي يرجع إليه الفضل في إرساء أسس التفكير الفلسفي القائم على الحوار التوليدي، ورغم أن سقراط لم يخلف أثرا مكتوبا، إلا أن أفلوطين أحد تلامذته هو الذي خلده من خلال محاوراته الشهيرة، وهكذا جاءت الفلسفة في بدايتها الأولى في القرن السادس قبل الميلاد لمارضة ومواجهة الأسطورة ليحل اللوغوس Logos (وهو كلمة يونانية تعنى الخطاب، المبدأ، العقل والعلم) محل الميتوس Mythos (وهو كلمة يونانية تعنى الأسطورة)، وهكذا سيحل اللوغوس الذي يستعمل البرهان من خلال توظيف الحجة محل الميتوس الذي يستعمل فيه السرد الخيالي. فاللوغوس ظهر بشكل بارز مع ظهور الخطاب المكتوب الذي يعتمد العقلانية والصرامة المنطقية والحجة والبرهان وهذا ما يذهب إلى تأكيده جون بيير فرنان. بالإضافة إلى هذه العوامل هناك عامل آخر أساسي في ظهور نظام سياسي هو نظام الدولة المدينة حيث كانت تعتبر الساحة العمومية Agora قلبها النابض، وفي هذه الساحة كان اللقاء يتم بين المواطنين لتبادل الرأى والمشورة ومناقشة كل قضاياهم الفكرية والسياسية والاجتماعية وكذا الاستمتاع بالمسرح والفنون عامة، مما أشاع الثقافة والمعرفة بين مواطني المدينة، ومن ثم أصبحت السلطة والمعرفة شأنا عاما بعد أن كانت حكرا على عائلات وأسر معينة، وهكذا أظهرت الديموقراطية كنظام بحافظ على السير العام للمجتمع، وقد ساهم إلى جانب المدينة، الدولة، انفتاح المدن اليونانية وخاصة منها أثينا (نظرا لموقعها الجفرافي) على الدول المجاورة بفضل مينائها التجاري الذي يبوئها مكانة إستراتيجية بعد انتهاء الحروب وسيادة السلم عقب ذلك، في تطور وانتشار الفلسفة، إن تضافر هذين الشرطين سيساهم إلى جانب عوامل أخرى في إرساء دعائم الفلسفة في بلاد اليونان وانتقالها فيما بعد إلى مراكز أخرى. وإذا حاولنا تحديد الإطار اللغوى لنشأة الفلسفة، فإننا سنجد أن الفلسفة philosophie هي لفظة يونانية مركبة من كلمتين هما: فيليا Philia وتعني محب/محبة وصوفيا Sophia وتعني حكمة أي محبة الحكمة فيليا Philosophia. ويعتبر فيثاغورس وهو عالم رياضيات وفيلسوف يوناني في القرن السادس قبل الميلاد _ أول من أطلق عليها هذا الاسم وأول من أراد لنفسه أن يكون محبا

محطات في تطور الفلسفة:

هل تعد الفلسفة اليونانية هي الشكل الواحد الأوحد الذي عرفه تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، أم هناك أشكال فلسفية أخرى؟ أليس للحضارة الإسلامية والحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة إنتاجات فلسفية مثلت محطات أساسية في تطور الفكر الفلسفي؟

أشرنا إلى صعوبة تحديد تعريف عام للفلسفة، وذلك لأنه لا وجود لفلسفة واحدة، بل هناك عدة فلسفات متعددة بتعدد فلاسفتها، وهذا يعنى أننا لا ندرس الفلسفة كما ندرس أى علم من العلوم، بل إنما ندرس فلسفات الفلاسفة، أى أفكار ونظريات رجال عاشوا عبر التاريخ، بمعنى أننا لا ندرس الفلسفة بل تاريخها، والواقع أن الفلسفة، وتاريخ الفلسفة جانبان مرتبطان من الصعب الفصل بينهما، إن دراسة أفكار أى فيلسوف ما، كثيرا ما تضطرنا إلى الرجوع إلى أفكار فلاسفة آخرين سبقوه أو عاصروه، بمعنى أن دراسة الفلسفة لا تعنى في الحقيقة أكثر من دراسة تاريخها، فما إذن تاريخ الفلسفة؟ وما المحطات الأساسية في تاريخ تطور الفلسفة.

ترافق تطور العلوم عند العرب والمسلمين ابتداء من القرن الثانى الهجرى مع ظهور اهتمام بالفلسفات الشرقية واليونانية، وللعمل على ترجمتها ما أدى إلى تشكيل حركة فلسفية قادها عدد من المفكرين المسلمين من العرب وغير العرب وأهمهم ابن رشد الذى دافع عن ضرورة دراسة الفلسفة وتعلمها، لأن الشرع يدعو إلى التعبير والتأمل في

الموجودات الأنها تدل على وجود الصانع، وبما أن الفلسفة ليست شيئا أكثر من النظر في الموجودات للوصول إلى وجود الصانع، فإن الفلسفة إذن لا تعارض الدين، بل تدعمه وتؤيده، وهذا هو رد ابن رشد على الغزالى الذي كفر الفلاسفة، ودعا إلى تحريم الفلسفة باعتبارها تخالف الشريعة، وهناك عدة فلاسفة مسلمين من أهمهم: الكندى، الفارابي، ابن سينا، ابن طفيل، ابن باجة هذا فيما يخص الفلسفة الإسلامية، أما الفلسفة الغربية، فقد انقسم تاريخها إلى أربع مراحل: القديمة والوسطى والحديثة والمعاصرة. وتمتد مرحلة الفلسفة القديمة من القرن السابع عشر ق.م إلى القرن الخامس الميلادي. وتمتد مرحلة الفلسفة الوسطى من القرن الخامس إلى القرن السابع عشر، أما الفلسفة الحديثة، فتمتد من القرن الخامس الميلادي. الحديثة، فتمتد حتى القرن التاسع عشر، أما الفلسفة المعاصرة فتمتد من القرن العصر الحالي.

الفلسفة القديمة كانت في معظمها يونانية، وأعظم الفلاسفة من العهد القديم كانوا ثلاثة من اليونانيين في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد وهم سقراط وأفلوطين وأرسطو، حيث أثرت فلسفتهم في الثقافة الفربية المتأخرة. أما فلسفة القرون الوسطى تميزت بالتطور بكيفية جعلتها جزءا من اللاهوت النصراني، وهكذا لم يبق للفلسفة اليونانية والرومانية من آثار سوى ما تركته من أثر على الفكر الديني، ويعد القديس أوغسطين أشهر فلاسفة العصور الوسطى، كما أنه في هذا العصر سادت منظومة فكرية تسمى بالمدرسية بين القرن الثاني عشر والقرن الخامس عشر، والمدرسية تشير ألى منهج فلسفى للاستقصاء، استعمله أساتذة الفلسفة واللاهوت في الجامعات الأولى التي ظهرت في أوروبا الفربية، ولقد نشأت هذه المدرسة نتيجة لترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية التي هي لفة الكنيسة النصرانية في العصر الوسيط، فهذه الأعمال حثت إلى اللاتينية التي هي لفة الكنيسة والتوراة والعقيدة النصرانية، إن المفكرين آنذاك على التوفيق بين أفكار أرسطو الرئيسية والتوراة والعقيدة النصرانية، إن أشهر المدرسين هو القديس توما الاكويني، حيث اجتمع في فلسفته فكر أرسطو والفكر الطهوتي حتى أنها أصبحت هي الفلسفة الرسمية الرومانية الكاثوليكية، أما الفلسفة الطعور الوسطى التعضية العصور الوسطى العصور الوسطى النهونية نهاية العصور الوسطى النهونية نهاية العصور الوسطى العليقة المعور الوسطى النهونية الكاثوليكية، أما الفلسفة الرسمية الرومانية الكاثوليكية، أما الفلسفة الحديثة، فهي نتيجة لحركة ثقافية كبرى تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى الحديثة، فهي نتيجة لحركة ثقافية كبرى تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى الحديثة، فهي نتيجة لحركة ثقافية كبرى تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى المعور الوسطى المعور الوسطى المعور الوسطى المعور الوسطى المعور الوسطى المعور الوسطى الوسطى المعور الوسور الوسطى المعور الوسطى المعركة المعركة المعرفية المعربة العربية المعربة المعربية المعربة المعربة المعربة المعربة المعربة ال

وشكلت فترة أنتقالية بين فلسفة القرون الوسطى، والفلسفة الحديثة. نشأة النهضة في إيطاليا نجمت عن إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية، وأيضا للتقدم الكبير خاصة في مجال الفلك والفيزياء والرياضيات، وأيضا لظهور النزعة الإنسية التي أعادت الاعتبار إلى الإنسان ومجدته، ويعد فرانسيس بيكون الإنجليزي من أوائل الفلاسفة المؤيدين للمنهج التجريبي العلمي وإلى جانبه رينيه ديكارد الفرنسي مؤسس الفلسفة الحديثة في ق٧١ خاصة في كتابه الشهير مقال في المنهج الذي عرض فيه رؤية جديدة في التفكير نقوم على النقد ومراجعة المارف المكتسبة، وضرورة تأسيس طريقة جديدة تقوم على قواعد محددة لتوجيه العقل (الشك، تقسيم المشكلة إلى أجزاء، ترتيب الأفكار، مراجعة عامة للنتائج). كما أنه أولى أهمية كبرى للأنا المفكر أي الوعي بالذات، وقد تجلى ذلك في قولته الشهيرة "أنا أفكر، أنا موجود" وإلى جانب ديكارت هناك فلاسفة آخرين (سبينوزا، لايبنيز، جون لوك دافيد هيوم، إيمانول كانط، هيجل، ماركس، نيتشه) كل هؤلاء الفلاسفة ساهموا في تطوير الفلسفة الحديثة القائمة على العقلانية والتجريبية والجدلية.... أما الفلسفة الماصرة أو فلسفة القرن العشرين، فقد شهدت انتشار خمس حركات رئيسية، اثنتان منها: الوجودية والظواهرية كان لهما تأثير كبير في بلدان أوروبا الغربية. أما الحركات الثلاث الأخرى: الذرائعية (البرجماتية، المنفعية) والوضعية المنطقية، والبنيوية التفكيكية فقد مارست تأثيرها خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا. في منتصف القرن العشرين أصبح تأثير الوجودية ملحوظا، وذلك أن الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥) ولدت شعورا عاماً بالياس والقطيعة من الوضع القائم، هذا الشعور قد أفضى إلى الاعتقاد بأن الناس عليهم أن ينشئوا القيم التي تليق بهم في عالم أصبحت القيم القديمة فيه عديمة الجدوى، كما أن الوجودية تلح على القول: إن الأفراد يجب عليهم أن يحددوا اختياراتهم ويذلك يبرون عن شخصيتهم التميزة، لأنه لا توجد انماط موضوعية تفرض على الفرد فرضا، ويعتبر الكاتب الفرنسي جان بول سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين، أما الفلسفة الظاهرية فقد أنشأها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، الذي تصور أن مهمة الظاهرية وبالتالي مهمة

الفاسفة تتمثل في وصف الظاهرة، أي موضوعات التجربة الشعورية، بصفة دقيقة وبكيفية مستقلة عن كل الافتراضات المشتقة من العلم. ويمتقد هوسرل أن هذا العمل من شأنه أن يؤدى إلى إدراك الواقع إدراكا فلسفيا. أما الفلسفة النفعية البرجماتية التي يمثلها الأمريكان وليم جيمس وجون ديوى، فتؤكد أن المعرفة خاضعة للعمل، وذلك أن اشتمال الأفكار على المعانى والحقائق متعلق بمدى ارتباطها بالتطبيق، أما الفلسفة الوضعية المنطقية نشأت في فيينا بالنمسا في العشرينيات من القرن العشرين فتقول: إن الفلسفة ينبغي أن تحلل منطق لغة العلم، وهي تعتبر العلم المصدر الوحيد للمعرفة وتدعى بأن ما وراء الطبيعة لا فائدة منه، اعتمادا على مبدأ إمكانية التحقيق، أي أن القول لا يكون له معنى إلا إذا ثبت بالتجربة الحسية أنه مطابق للحقيقة، ويعد البريطاني الفرد جون أير من أكبر فلاسفة المنهب الوضعي النطقي. المشكلات الفلسفية التقليدية تنحل حاولت أن توجد الحلول للمسكلات الفلسفية عن طريق تحليل مغردات اللغة ومفاهيمها حاولت بعض اتجاهات هذه الفلسفية أن تبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية النقليدية تنحل كما حاولت بعض اتجاهات هذه الفلسفية أن تبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية ما مارسوا التفكيك وانتحليل الفلسفي هنائك برتراند راسل، ولود فيتجنشتاين.

منطق الفلسفة والفلسفة والقيم،

غالبا ما توصف الفلسفة بأنها فعل من الوجود والمعرفة موضوع تفكيرها. والسير في طريق الفلسفة يقتضى التساؤل والبحث عن منهج كفيل بتحقيق المعرفة الحقة. فكيف يتم التفكير الفلسفى وماهو منطقه الخاص؟ بالرغم من اختلاف أشكال التعبير الفلسفى باختلاف الفلسفة، فإن الفلسفة تبدأ بالاندهاش لاندهاش L'étonnement، والدهشة كما يقول أرسطو هي التي دفعت الناس إلى التفلسف، وكما يذهب إلى ذلك شوينهاور فالدهشة من الأمور المتعلقة بالموت والألم والبؤس في الحياة، كانت هي الدافع الأقوى للتفكير الفلسفي والتفسير الميتافيزيقي للعالم، إن الاندهاش من الظواهر التي يعرفها الوجود، خاصة تلك والتي لم يستطع الإنسان أن يجد لها تفسيرا هي التي جعلته يتساءل، أو بقول هيدغر "إن

اندهاش الفكر يعبر عن نفسه بالتساؤل". لكنه تساؤل يحتاج إلى أجوبة أكثر إقناعا خاصة إذا ماسلمنا مع شوبنهاور بأن الدهشة الفلسفية تفترض في الفرد درجة أعلى من التعقل، بحيث ينقلب الاندهاش من الوجود والعالم الذي لاينقك يمثل لغزا للإنسان، في الفلسفة، إلى مجموعة من الأسئلة المترابطة فيما بينها. وهذا يحيلنا إلى طبيعة السؤال الفلسفي وخصائصه ومميزاته ووظائفه. صحيح أن كل الناس يتساءلون، لكن السؤال المادي يفترض إجابة بسيطة ونهائية، لكن التساؤل الفلسفي يتميز بالقصدية والمثك القبلي في الجواب؛ كما يهدف إلى هدم الاعتقاد القبلي في أمتلاك الجواب أو المعرفة، وهو سؤال ليس منعزلا بل ينتظم داخل تساؤل فلسفي متناسق يجعل الجواب ذي طابع دقيق وبرهاني، يحيث يتمظهر هذا الجواب الفلسفي في صيغة خطاب فلسفي ضمن خطابات أخرى متعددة، فهو يسعى إلى إثبات صدقيته وتماسكه المنطقي. إن السؤال كخاصية أساسية للتفكير الفلسفي هو خاصية ملازمة لتاريخ الفلسفة وموجود منذ بداياتها، إذ كان سقراط يرتكز، في محاوراته أساسا، على طرح الأسئلة وذلك قصد بناء معرفة حقيقية بعيدة عن الوهم والاعتقاد البديهي بامتلاك حقائق الأشياء. وهو اعتقاد غانبا ما يحاربه الفياسوف وذلك بوضع الحقائق بمحك الفحص والنقد. الشيء الذي أدى إلى أن تنتج الفلسفة إحدى آليات فعل التفلسف " الشك المنهجي" على يد ربنيه ديكارث، فالشك يقتضى وضع كل الأشياء موضع تساؤل، وذلك قصد الوصول إلى الحقيقة، ويتعبير ديكارت إن أحكاما كثيرة تمنعنا من الوصول للحقيقة وتتشبث بنفوسنا تشبينًا بيدوا لنا معه أنه من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع في الشك من جميع الأشياء التي قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين. إن الشك، كتجربة تعيشها الذات تجاه حقائق معينة، يعمل على نقد وفحص اسس هذه الأحكام وإعادة بنائها على اسس أكثر عقلانية، على اعتبار أن العقلانية أساس من أسس فعل التفلسف. فإذا كان الفياسوف يتفاسف بدافع من اندهاشه، ومن أجل المعرفة الحقة، وبفعل شكه المنهجي، فإنه يتفلسف كذلك انطلاقا من ضرورة إعمال المقل والنقد، أي أن التفلسف يقوم على النظر العقلي الذي يفحص موضوعه من أجل معرفته معرفة حقه، فالعقل هو مصدر

معارفنا، أي إقامتها على معيار العقل ولا شيء غير العقل. لا بد من الإشارة إلى أن التفكير الفلسفي بخضع للصرامة المنطقية، أي إلى وجود روابط عقلية بين المقدمات التي ينطلق منها الفياسوف والنتائج التي يتوصل إليها، هذا من جهة ومن جهة ثانية وجود علاقة منطقية بين نظريات القلسفة سواء تعلق الأمر بنظريات في الوجود أو المرفة أو القيم. فما هي القيم التي دافعت عنها الفلسفة؟ يجيب إربك فابل عن هذا السؤال بأن الفيلسوف يسمى إلى أن يختفي المنف، بكل أنواعه المادية والرمزية، من العالم. ويقدم جون لوك إجابة أخرى مفادها أنه لابد من المحافظة على كل الحقوق الإنسانية والمدنية، وذلك بإضافة العدالة إلى وأجبات الإحسان والمحبة. فالفلسفة بهذا المني تسمى إلى إنتاج قيم إنسانية نبيلة ومثل عليا باعتبارها غاية قصوى للوجود الإنساني مثل الإيمان بالاختلاف والحوار والتسامح ونبد التعصب واحترام حقوق الإنسان. كما نقف الفلسفة في مواجهة مسخ الوجود البشري والمس بقيمته وتشويه كينونته بسبب التقدم العلمي والتكنولوجي. وهي إحدى الوظائف التي تبرر حضور الفلسفة فتتنبأ بمستقبل زاهر لها، فكما مرى أربك فابل فالفلسفة تنتعش خلال الفترات التي بكل تأكيد هي فترات البؤس الملق. فالفياسوف بقف باستلته محاولا إعادة النظر في الظواهر التي تعمل على تنميط الإنسان وتشييته وإن كانت تبدو بديهية للعامة. إن الفلسفة تجعل من الوجود الإنساني وقضاياه المينافيزيقية موضوعا لها، كما تجعل من نتائج المعرفة موضوعا للتأمل. إضافة إلى ذلك، فإن التفكير الفلسفي يهتم بالقيم، وعلى المستوى المنهجي فإن للتفكير الفلسفي توابث تجعل منه تفكيرا متميزا عن باقي انماط التفكير الأخرى. إنه تفكير يعتمد على الدهشة والتساؤل والشك المنهجي، كما أنه تفكير نقدي، وشمولي، وعقلاني ونسقى. والذين يتساءلون عن دور الفلسفة وعن فائدتها اليوم إنما يعلنون عن سر الفلسفة من حيث مي خطاب ضد العنف بجميع أشكاله وضد تشيؤ الإنسان أمام التقدم العلمي والتكلولوجي وضد الخطاب الواحد، وبهذا المني بمكن أن نردد مع اليفر ليمان 'إننا قد نكون على أعتاب مجتمع ما بعد الحداثة إلا أننا لسنا على اعتاب مجتمع ما بعد الفلسفة. بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة فإن الكثير من المؤرخين اكدوا على ان نقطة الصفر الافتراضية، هي مدينة ايونيا في شرق البحر الأبيض المتوسط التي شهدت في القرن السادس ق.م. ازدهاراً تجارياً وحضارياً، كان هو القابلة التي ولّدت الفردية، وبالتالي تأمّل الانسان المنهج حول ما كان يشفل باله من أمور. ولاحقاً ستقع ايونيا تحت الاحتلال الفارسي، وينتقل التفكير الفلسفي إلى ايطاليا الجنوبية ومن هناك إلى اليونان (أثينا) وهكذا ... والحال أن هذا الاختيار ليس هنا اعتباطياً، بل إنه يعكس نظرة المؤرخين إلى الفلسفة باعتبارها تفكيراً عقلياً ممنهجاً. ولو كانوا اصحاب اختيار آخر لكان من شانهم أن بذهبوا إلى الهند ومصر وإلى جلجامش والأساطير السومرية، كما فعل بعض المؤرخين من قبل، وانطلاقاً من تلك اللحظة المؤسسة في تاريخ الفكر الإنساني، بمكننا أن نتابع الحكاية بالتدريج:

فلاسفة مرحلة ما قبل سقراط، افلوطين والأكاديمية، ارسطو والمشاؤون... قبل ان نصل إلى المرحلة الهانستية والرومانية (المدارس السقراطية، الرواقية والابيقورية، الأكاديمية الجديدة والشكية - ثم الفلسفة الدينية والأفلوطينية المحدثة، فالوثنية والمسيحية). ومن هنا ننتقل إلى العصر الوسيط والنهضة، عبر اطلالة على الشرق (الهيلينية الاسكندرية والفكر العربي، من المتكلمين حتى العرب في إسبانيا وذروتهم ابن رشد، مروراً بتأثيرات أرسطو والافلاطونية المحدثة، ثم الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي...). ومن الشرق انتقال مرة أخرى إلى الغرب، ولا سيما عصر الخلاصات الذي يليه بعد القرن الثاني عشر انحلال الفكر المدرسي - السكولاري -، وصولاً إلى القرن السادس عشر، ومن علاماته الإصلاح الديني (في الشمال الأوروبي بخاصة)، ونشوء المناس عشر، ومن علاماته الإصلاح الديني (في الشمال الأوروبي بخاصة)، ونشوء المنوبية دائما - بدءاً من مطلع القرن السابع عشر، ثم التجريبية الانجليزية والمذهب النشار التجريبية الانجليزية والمذهب انتشار التجريبية الانجليزية والمام النيوتني، ثم في خضم الحركة الفلسفية التنويرية في فرنسا، ثم النهضة العقلية الانجليزية فمرحلة الأنوار الألمانية وقوفاً عند كانط والنقدية. أما القرن التاسع عشر، فإنه القرن الذي عرف بخاصة ثلاثة مذاهب عامة (النفعية الما القرن التاسع عامة (النفعية فرنسا، ثم التهضة العقلية الانجليزية فمرحلة الأنوار الألمانية وقوفاً عند كانط والنقدية.

الانجليزية والمثالية الألمانية - الايطالية، والفلسفة الاجتماعية الفرنسية) اضافة إلى صعود عصر الايديولوجيات، الذي مهد للمرحلة الأخيرة وهي مرحلة القرن العشرين بما ساده من وضعية ونقدية جديدة، ونظريات النشوء والارتفاء ونزعة مادية وأخرى روحية، ثم ثالثة ذرائعية فمثالية وواقعية وفلسفة للعلوم، والحقيقة إن هذه السمة التنوعية، هي التي تجعل من هذا القرن، عصر تلخيص الفكر الفلسفي كله في بوتقة زمنية واحدة.

ماهية الطسفة

إن السؤال عن ماهية الفلسفة "ما الفلسفة؟ بعد سؤالاً فلسفياً قابلاً لنقاش طويل، وهذا يشكّل أحد المظاهر الأساسية للفلسفة في ميلها للتساؤل والتدقيق في كل شيء والبحث عن ماهيته ومختلف مظاهره وأهم قوانينه. لكل هذا قان المادة الأساسية للفلسفة مادة واسعة ومتشعبة ترتبط بكل أصناف العلوم وريما بكل جوانب الحياة، ومع ذلك تبقى الفلسفة متفردة عن بقية العلوم والتخصصات. توصف الفلسفة أحيانا بأنها "التفكير في التفكير " أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها معاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود والكون.

شهدت الفلسفة تطورات عديدة مهمة، فمن الإغريق الذين أسسوا قواعد الفلسفة الأساسية كعلم يحاول بناء نظرة شموليّة للكون ضمن إطار النظرة الواقمية، إلى الفلاسفة المسلمين الذين تفاعلوا مع الإرث اليوناني دامجين إياه مع التجرية ومحولين الفلسفة الواقعية إلى فلسفة العلم والتجرية في عصر النهضة ثم الفلسفات الوجودية والإنسانية ومذاهب الحداثة وما بعد الحداثة والعدمية.

الفلسفة الحديثة حسب التقليد التحليلى في أمريكا الشمالية والملكة المتعدة، تنحو إلى أن تكون تقنية بحتة تركز على المنطق والتحليل المفهومي، وبالتالى فإن مواضيع المتماماتها تشمل نظرية المرفة، والأخلاق، طبيعة اللغة، طبيعة العقل. هناك ثقافات واتجاهات أخرى ترى الفلسفة أنها دراسة الفن والعلوم، فتكون نظرية عامة ودليل حياة شاملاً، وبهذا الفهم، تصبح الفلسفة مهتمة بتحديد طريقة الحياة المثالية وليست محاولة لفهم الحياة.

مواضيع فلسفية

تطورت مواضيع الفلسفة خلال فترات تاريخية متعاقبة وهي ليست وليدة يومها وبحسب التسلسل الزمني لها تطورت بالشكل التالي:

- _ أصل الكون وجوهره.
- _ الخالق (الصائع) والتساؤل حول وجوده وعلاقته بالمخلوق. الخالق اسم لله تعالى فهو الواجد لهذا الوجود وهو عالم الغيب والشهادة والايمان بالغيب يبنى على الإيمان بالواقع والشواهد، بمعنى أنه إذا ثبت لنا بالشواهد وجود الله، فتعن نؤمن بكل ما يقوله لنا الله الذى آمنا به من خلال واقعنا، (ونعنى بالواقع والشواهد، الكون والإعجاز المذكور في الكتب السماوية، ويجب إعمال المقل الذى خلقه الله في البحث والتامل كما يأمرنا الله عز وجل في الكتب المقدسة).
 - _ صفات الخالق (الصانع) ولماذا وجد الإنسان؟
 - ـ العقل وأسس التفكير السليم.
 - ـ الإرادة الحرّة ووجودها.
 - ـ البحث في الهدف من الحياة وكيفية العيش السليم.

ومن ثم أصبحت الفلسفة أكثر تعقيداً وتشابكاً في مواضيعها وتحديداً بعد ظهور الديانة المسبحية بقرنين أو يزيد، بتأمل الفلاسفة في مفاهيم كالوجود أو الكينونة، أو المبادئ الأخلاقية، المعرفة، الحقيقة، والجمال، من الناحية التاريخية ارتكزت أكثر الفلسفات إمّا على معتقدات دينية، أو علمية، أضف إلى ذلك أن الفلاصفة قد يسألون أسئلة حرجة حول طبيعة هذه المفاهيم.

تبدأ عدة أعمال رئيسية في الفلسفة بسؤال عن معنى الفلسفة. وكثيراً ما تصنف أسئلة الفلاسفة وفق التصنيف الآتي:

ـ ما الحقيقة؟ كيف أو لماذا نميَّز بيان ما بأنه صحيح أو خاطئ، وكيفَ نفكَّر؟ ما الحكمة؟

ـ عل المعرفة ممكنة؟ كَيفَ نعرف ما نعرف؟

- هل هناك اختلاف بين ما هو عمل صحيح وما هو عمل خاطئ أخلاقياً (بين القيم، أو بين التنظيمات)؟ إذا كان الأمر كذلك، ما ذلك الاختلاف؟ أَى الأعمال صحيحة، وأَيها خاطئ؟ هَلْ هناك مُطلق في قيم، أو قريب؟ عُموماً أو شروط معينة، كيف يُجِب أَنْ نعيش؟ ما هو الصواب والخطأ تعريفاً؟

- ما هي الحقيقة، وما هي الأشياء التي يُمْكِنُ أَنْ تُوْصَفَ بأنها حقيقية؟ ما طبيعة تلك الأشياء؟ هَلُ بُغْض الأشياء تُجِدُ بشكل مستقل عن فهمنا؟ ما طبيعة الفضاء والوقت؟ ما طبيعة الفكر والمنقدات؟

ما هو لكن يكون جميلاً؟ كيف تختلف أشياء جميلة عن كل يوم؟ ما الفن؟ هل الجمال حقيقية موجودة؟

فى الفلسفة الإغريقية القديمة، هذه الأنواع الخمسة من الأسئلة تدعى على الترتيب المذكور بالأسئلة التحليلية أو المنطقيّة،أسئلة إبستمولوجية، أخلاقية، غيبية، وجمالية.

مع ذلك لا تشكل هذه الأسئلة المواضيعُ الوحيدةَ للتحقيق الفلسفي.

يمكن اعتبار أرسطو الأول في استعمال هذا التصنيف كان يعتبر أيضاً السياسة، والفيزياء، علم الأرض، علم أحياء، وعلم فلك كفروع لعملية البحث الفلسفي.

طوّر اليونانيون، من خلال تأثير سقراط وطريقته، ثقافة فلسفية تحليلة، تقسم الموضوع إلى مكوّناته لفَهُمها بشكل أفضل.

في المقابل نجد بعض الثقافات الأخرى لم تلجأ لمثل هذا التفكر في هذه المواضيع، أو تُؤكّدُ على نفس هذه المواضيع، ففي حين نجد أن الفلسفة الهندوسية لُها بعض تشابهات مع الفلسفة الفريية، لا نجد هناك كلمة مقابلة ل فلسفة في اللغة اليابانية، أو الكورية أو عند الصينيين حتى القرن التاسع عشر، على الرغم من التقاليد الفلسفية المؤسسة لمدة طويلة في حضارات الصين فقد كان الفلاسفة الصينيون، بشكل خاص، يستعملون أصنافًا مختلفة من التعاريف وهذه التعاريف لم تكن مستندة على الميزات المشتركة، لكن كانت مجازية عادة وتشير إلى عدة مواضيع في نفس الوقت، لم تكن الحدود بين الأصناف متميّزة في الفلسفة الفريية، على أية حال، ومنذ القرن التاسع عشر على الأقل، قامت

الأعمال الفلسفية الغربية بمعالجة وتحليل ارتباط الأسئلة مع بعضها بدلاً مِنْ معالجة مواضيع مُتخصصة وكينونات محددة. الحقيقة...ما هي؟ وابن نجدها؟

الحقيقة ككلمة عامة هي اتحاد الأجزاء في كل متكامل وقد أجهد الفلاسفة النسهم في الجاد المعنى الذي تنطوي هذه الكلمة عليه فيمنذ الفيلاسيفية البيونان ميرورا بالفلاسفة العرب والصبنيين إلى هذه الفاسفات الحديثة التي حاولت جاهدة الجأد الحقيقة في كل اشكال الوجود نجد أن بعضها فشل في البحث عنها في حين أن البعض خرج بمنطق مريض حاول فيه تعويض هذا الفشل همثلا الفيلسوف اليوناني افلاطون ظل يبحث طوال حياته عن الحقيقة وفي النهاية خرج بمنطق يقول ان الله خلق المالم ثم نسبه وهذا في حده ذاته اشد درجات الفشل، والسؤال المهم هنا اين بمكننا أن نجد الحقيقة؟ في كتاب قصور الفلسفة للفيلسوف ول ديورانت هناك تساؤل يقول كيف نجيب عن سؤال بيلاطس الخادع؟ هل نتبع عقلنا المغامر؟ ام الحكم الغاشم لحواسنا؟ وأما السؤال فهو ما هي الحقيقة؟ في رأيي الحقيقة هي نتيجة لمجموعة من المقدمات الكبرى التي تتجمع داخل العقل الإنساني في حين أن الحقيقة نفسها لا توجد داخل العقل لأن عقول البشر مختلفة فإذا كانت متشابهة اختفى معيار الصواب والخطأ وكذلك لا توجد في الحواس لان جميع حواس البشر متشابهه فالكل يرى الشجرة مثلا على هيئتها والجميع يشعر بالحرارة والبرودة على درجات متفاوتة اما إذا اضطربت الحواس يشكل أو بآخر فسيختفى معيار اصدق والكذب لذا فنحن لائثق في الحواس كمعيار للحقيقة لأنها ناموس ثابت وازلي،

الدوافع والأهداف والطرق

تترجم كلمة "فلسفة إلى "حبّ الحكمة". أو مهنة للاستجواب، التعلّم، والتعليم، يكون الفلاسفة عادة متشوّقين لمرفة العالم، الإنسانية، الوجود، القيم، الفهم والإدراك، لطبيعة الأشياء، يمّكن للفلسفة أنّ تميّز عن المجالات الأخرى بطرق استقصائها للحقيقة المتعددة، ففى أغلب الأحيان يُوجّة الفلاسفة أستُلتُهم كمشاكل أو الغاز، لكى يُعطوا أمثلة واضحة عن شكوكِهم حول مواضيع يجدونها مشوّشة أو رائعة أو مثيرة، في أغلب الأحيان

تاريخ الفلسفة

تعور هذه الأسئلة حول فرضيات مختبئة وراء اعتقادات، أو حول الطرق التى فيها يُفكّر بها الناس. يؤطر الفلاسفة المشاكل نموذجياً بطريقة منطقيّة، حيث يَستَعملُ من الناحية الثاريخية القياس المنطقى والمنطق التقليدى. منذ فريجه وراسل يستعمل على نحو متزايد في الفلسفة نظامًا رسميًا، مثل حساب التفاضل والتكامل المسند، وبعد ذلك يعمل لإيجاد حل مستند إلى القراءة النقدية وبالتفكير.

كما كان سقراط؛ فإن الفلاسفة بيحثون عن الأجوبة من خلال المناقشة، فهم يردّون على حجج الآخرين، أو يقومون بتأمل شخصى حذر، ويتناول نقاشهم فى أغلب الأحيان الاستحقاقات النسبية لهذه الطرق، على سبيل المثال، قد يتساءلون عن إمكانية وجود حلول فلسفية جازمة موضوعية، أو استقصاء بعض الآراء الغنية بالمعلومات المفيدة حول الحقيقة. من الناحية الأخرى، قد يُتساءلون فيما إذا كانت هذه الحلول تعطى وضوح أو بصيرة أعظم ضمن منطق اللغة، أو بالأحرى تتفع كملاج شخصى. إضافة لذلك يُريدُ الفلاسفة تبريراً للأجوبة عن أستاتهم.

اللغة الفلسفية تعتبر الأداة أساسية في الممارسة التحليلية، فأي نقاش حول الطريقة الفلسفية بوصل مباشرة إلى النقاش حول العلاقة بين الفلسفية واللغة. أما ما بعد الفلسفية أن فلسفية الفلسفية وطرح حلول فلسفية، وأن فلسفية الفلسفية الفلسفية، وطرح حلول فلسفية، والطريقة الصحيحة للانتقال من قضية إلى أخرى، هذا النقاش بوصل أيضا إلى النقاش على اللغة والتفسير. هذا النقاش ليعت أقل ارتباطا بالفلسفة ككل، فالطبيعة ونقاش الفلسفة لها كان دائما دورًا أساسيًا ضمن المشاورات فلسفية. وجود الحقول مثلا في باتا الفيزياء كان إحدى نقاط النقاش الطويل: (انظر ما بعد الفلسفة). تحاول الفلسفة أيضاً مقارية وفحص الملاقات بين المكونات، كما في البنيوية والتراجعية. إن طبيعة العام تفحص عموماً ضمن شروط (انظر فلسفة العلم)، وللعلوم المينة، (الفلسفة الحيوية).

إشكاليات فلسطية

قام أعضاء العديد من المُجتمعات بطرح أسئلة فاسفية وقاموا ببناء ثقافات فاسفية مستندة إلى أعمالهم أو أعمال شعوب سابقة. تعبير 'فلسفة' في السياق الأكاديمي

الأمريكي الأوروبي قَد تحيل بشكل مُضَلِّل إلى الثقافة الفلسفية في الحضارة الأوروبية الغربية أو ما يدعى أيضاً "فلسفة غربية "، خصوصاً عندما توضع في مقابلة مع "فلسفة شرقية ، التي تتضمن الثقافات الفلسفية المنتشرة بشكل واسع في آسيا. يجب التأكيد هنا على أن التصافات الفلمه فيه الشرقية والشرق الأوسطية أثرت بشكل كبير على الفلاسفة الغربيين. كما أن الثقافات اليهودية والروسية، والثقافات الفلسفية الأمريكية اللاتينية والإسلامية كانت ذات تأثير واضح على مجمل تاريخ الفلسفة. من السهل تقسيم الفلسفة الأكاديمية الغربية المعاصرة إلى ثقافتين، فمنذ استعمال التعبير 'فلسفة غربية" خلال القرن الماضي اكتشفت في أغلب الأحيان تحيزات تجاه واحد من مكونات الفلسفة المالية. الفاسفة التحليلية تتميز بامتالكها نظرة دقيقة تقوم على تحليل لفة الأسئلة الفلسفية. بهذا يكون الغرض من هذه الفلسفة أن يُعرِّي أيَّ تشويش تصوري تحتى كامن. هذه النظرة تسيطر على الفلسفة الإنجليزية الأمريكية، لكن جناوره ممتدة في قارة الأوروبية، تقليد الفلسفة التحليلية بدأ به فريجه في منعطف القرن المشرين، وواصله من بعده بيرتراند راسل، جي. إي. مور ولودفيج فيغينشتاين. أما الفلسفة القارية فهو تعبير يميز المدارس المختلفة السائدة في قارة أوروبا، لكن يستخدم أيضاً في العديد من أقسام العلوم الإنسانية الناطقة بالأنجليزية، التي قُدّ تفحص لفة، نظرات عَيبية، نظرية سياسية، perspectivalism، أو سمات مختلفة أو الفنون أوالثقافة. إحدى أهم اهتمامات المدارس الفلسفية القارية الأخيرة هي المحاولة لممالحة الفلسفة الأكاديمية بالقضايا التي تظهر غير فلسفية. إن الاختلافات بين الثقافات في أغلب الأحيان تستند إلى الفلاسفة التاريخيين المُفضَلين في هذه الثقافات، أو حسب التأكيدات على بعض الأفكار أو الأصاليب أو لفة الكتابة. أما مادة البحث والحوارات كُلُّ يُمْكِنُ أَنْ يُدْرُسِها باستعمال طرق مختلفة اشتقَّتْ مِنْ أخرى، وكانت هناك نواح شائعة مهمة وتبادلات بين كافة الثقافات. الثقافات الفلسفية الأخرى، مثل الإفريقية، تعتبرُ نادرة في الدراسات حيث لم نتلق الاهتمام الكافي من قبل الأكاديميين الفريبين، بسبب التأكيد الواسع على الانتشار للفلميفة الغربية كنقطة.

الفلسفة الشرقية

يندرج تحت مصطلح (الفلسفة الشرقية) ثقافات واسعة نَشأتُ في، أو كانت منتشرة ضمن، مصر والهند القديمة والصين. الفلاسفة الرئيسيون في هذه الفلسفة: ابن رشد، ابن خلدون، ابن سينا، الفارابي والمختار بن باب. الفلسفة الهندية ربما كانت الأكثر مقارنة إلى فلسفة الغربية، على سبيل المثال، هندوسية فلسفة نيابا مدرسة فلسفة هندوسية القديمة كانت تَستكشفُ المنطق كبَعْض الفلاسفة التحليليين الحديثين؛ بنفس الطريقة مدرسة كارافا كانت تعمد إلى تحليل القضايا بشكل أو تجريبي.

لكن في جميع الحالات هناك اختلافات مهمة ومثال على ذلك: وجود فلسفة هندية قديمة أكدت تعليمات المدارس التقليدية أو النصوص القديمة، بدلاً من آراء الفلاسفة الفرديين، اغلب الذي كتبوا كانوا مجهولين أو الذي الأسماء كانت بيساطة ليست مرسلة أو مسجلة.

يعمد الغربيّون عادة إلى تقسيم التاريخ الفلسفى بين شرقى وغربى، الفلسفة الشرقية هي الفلسفة التي أنتجتها دول الشرق الأقصى بالأخص الهند والصين واليابان وهي فلسفات ذات طبيعة دينية روحانية أكثر منها عقلانية، في حين يقسمون تاريخ الفلسفة الغربية إلى فلسفة قديمة وإغريقية، ثم فلسفة العصور الوسطى ثم الفلسفة الحديثة. إنتاجات الفلاسفة المسلمين تعتبر غالباً من وجهة النظر الغربية ناقلة للفلسفة الإغريقية وغير ذات إنتاج فعلى، وقد استمرت هذه النظرة نتيجة ضعف الدراسات الأصيلة للكتابات الفلسفية العربية الإسلامية إلى أن شهد العالم العربي مؤخراً نهضة فلسفية مهمتها إعادة بناء النهضة على اساس التراث العربي ومحاولة نقده، أبرز هذه المحاولات بالنسبة للمغرب العربي: نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري وإصلاح العقل في بالنسبة للمغرب العربي: مشروع بالنسبة للمغرب العربي: مشروع المناسفة الإسلامية لـ أبو يعرب المرزوقي، وأبرزها بالنسبة للمشرق العربي: مشروع التراث والتجديد لـ حسن حنفي (مقدمة في علم الاستغراب التراث والتجديد من النقل إلى الإبداع من النص إلى الواقع اللين والثورة في مصر المقيدة إلى الثورة من النقل إلى الإبداع من النص إلى الواقع اللين والثورة في مصر وغيرها من مؤلفاته)، والمشروع الهرمنيوطيقي لـ نصر حامد أبو زيد، والثابت والمتحول ل أدونيس، ومحاولات الطيب تزيني وحسين مروة وغيرهم، كما يعتبر الفياسوف محمد أدونيس، ومحاولات الطيب تزيني وحسين مروة وغيرهم، كما يعتبر الفياسوف محمد ادونيس، ومحاولات الطيب تزيني وحسين مروة وغيرهم، كما يعتبر الفياسوف محمد

باقر الصدر من أبرز الفلاسفة الإسلاميين في العصر الحديث حيث انتقد أكبر الفلاسفة الغربيين كجون لوك وديفيد هيوم وغيرهما من خلال كتابه فلسفتنا.

الفاسفة التطبيقية السياسية

مع أن الفلسفة غالباً ما تصنف باعتبارها فرعا نظريا، فإن الفلسفة لا تعدم بعض التطبيقات العملية. التطبيقات الأكثر وضوحاً تظهر في مجال الأخلاق: الأخلاق التطبيقية بشكل خاص وفي الفلسفة العبياسية.

الفلسفات السياسية الأهم تعود للفلاسفة: كونفوشيوس، كاوتيليا، سن تزو، جون لوك، جان جاك روسو، كارل ماركس، جون ستيوارت ميل، المهاتما غاندى، روبرت نوزيك، وجون راولز والدراسات تشير إلى أن معظم هذه الفلسفات تشكلت لتبرير تصرفات ونزعات الحكومات المختلفة في العصور المختلفة، فلسفة التعليم تستحقُ إشارة خاصة أيضا، فالتعليم التقدمي كما قادها جون ديوي كان ذو تأثير عميق على الممارسات التربوية في الولايات المتحدة في القرن العشرون، التطبيقات المهمة الأخرى يمكن أن توجد في فلسفة المعرفة، التي قد تساعد المرء على تنظيم أفكاره من معرفة، دليل، واعتقاد مبرر. عموماً، فإن "انفلسفات المختلفة، " مثل فلسفة القانون، يمكن أن تزود العاملين في الحقول اختصاصهم النظرية والعملية.

مصطلحات فلسفية

الأبيقورية: هي الاعتقاد بأن اللذة الحقيقية مرهونة بضبط النفس والاعتدال والسلوك القويم.

الأخلاق: فرع من الفلسفة يدرس سيرة الإنسان وطبيعة الحق والباطل.

التجريبية؛ مفادها أن التجربة مصدر ومخبر المرفة.

الجدالية الهيجلية: في فلمنفة ف، هيجل هي مجرى التغير الحاصل بالصراع بين المتناقضات. هذا الصراع بفرز أمرًا جديداً يسمى (التركيب)، كما أن التركيب بدوره يتصارع مع نقيضه.

الحتمية: الجدلية الهيجلية المذهب القائل: إن كل الأحداث لها أسباب وتقع بالضرورة.

الدرالعية: فلسفة تختبر الحقائق، وتقدر قيمة الأفكار بما لها من نتائج عملية.

الشكوكية: التأكيد بأنه لا يمكن التوصل إلى معرفة حقائق الأشياء،

العقلانية: تقول إن العقل الأساس الوحيد للمعرفة بصرف النظر عن الحواس.

علم الجمال: فرع من الفلسفة يدرس الفن والجمال.

علم الكونيات: يدرس الكون الفيزيقي،

المادية؛ الاعتقاد بأن المادة وحدها لها وجود واقعى وأن الطواهر العقلية ناتجة عن النشاط المادي،

المثالية: قوامها الاعتقاد بأن الواقع المطلق يتألف من المقول والأفكار، لا من الأشياء المادية، ويعتقد المثاليون أن وجود الأشياء مرهون بالعقول والأفكار،

مذهب اللذَّة: الاعتقاد بأن اللذَّة هي الخير الأسمى،

مذهب المنفعة: الاعتقاد بأن سيرة الإنسان ينبنى أن يكون أساسها عمل الخير لأكير عدد ممكن من الناس.

الميتافيزيقيا (علم ما وراء الطبيعة): فرع من الفلسفة يسعى إلى فهم سر الكينونة والواقعية.

المنطق: فرع من الفلسفة يعنى بمبادئ المحاكمة العقلية.

النزعة الإنسانية: تؤكد على قيمة الإنسان وطبيعته المتميزة في العالم.

نظرية: المعرفة فرع من الفلسفة يدرس طبيعة المعرفة وأساسها ومداها.

الواقعية: تقول إن الأشياء لها وجود يخصها بصرف النظر عما قد يفكر الناس فيها.

أ حضارة أسهمت في الفكر الفلسفي قبل اليونان

حاول كثير من الباحثين في الغرب والشرق إرجاع الفكر اليوناني إلى فكر الحضارات القديمة وبذلوا جهوداً مستميتة من أجل العثور على أي نقاط بتشابه فيها الفكر اليوناني مع فكر الحضارة الفرعونية أو الصينية أو البابلية أو الهندية أو غيرها من حضارات الشرق القديمة، وخلصوا إلى النتيجة التي استهدفوها قبل الشروع في البحث وابتهجوا بالادعاء بأن الفكر اليوناني لا يمثل قطيعة فكرية مع الفكر السائد في الحضارات القديمة ولا هو طفرة نوعية في المسائل والمناهج والاتجاهات والنتائج وإنما هو امتداد طبيعي لما سبقه من أفكار، وبذلك أعلنوا انهيار مقولة التفرد اليوناني غير أن الحقائق المتضافرة تدحض هذا الاتجاء العاطفي..

إن محاولات إيجاد اصول شرقية للفكر اليونانى تقع فى تناقضات واضعة تكشف المجزعن إثبات وجود الفكر النظرى الخالص فى الحضارات الشرقية القديمة وهو الفكر الذى يستنفر أقصى طاقات للعقل من أجل أن يفهم الكون ويتوصل إلى القوائين الموضوعية العامة التى وضعها الله لتحكم حركة الوجود المادى والإنسائى إنه الفكر الذى أسفر عن تأسيس الاتجاه العلمى فى فهم الأشياء والإنسان والمجتمع كما أسفر عن تأسيس المجتمع المدنى الذى يميشه الغرب وأثمر هذه الحضارة الباذخة...

لقد كان ول ديورانت من أكثر المؤرخين تبجيلاً للحضارات الشرقية القديمة ومن أشدهم ادعاء بأسبقية المحاولات الفلسفية الشرقية وقد تكرر ذلك في مواضع كثيرة من كتابه الضخم (قصة الحضارة)، وبرهانه على ذلك أنه يرى أن الحضارة تقوم على عدد

من الموامل وأن حضارات الشرق قد سبقت حضارة اليونان في كل هذه الموامل وهو يخص بالذكر ثمانية من هذه الموامل هي الدين والممل والتنظيم السياسي والاجتماعي والأخلاق والعلم والفلسفة والأدب والفن ويؤكد أن الحضارات القديمة في مصر والصين والهند وبابل وآشور قد كان لها نصيب وافر من كل هذه التناصر فأوروبا في نظره مدينة للشرق بقدر كبير من كل عنصر ولكنه لم يستطع أن يخفى أن الوثبة اليونانية بالفكر والعلم والفن والتنظيم وفي تأسيس المجتمع المدنى القائم على النزعة الفردية والاستقلال في التفكير وجعل التحاور هو الآلية التي تضمن تصحيح الأفكار وتحسين الأوضاع كل هذه تجعل إسهامات اليونان ليست مجرد اضافة عادية وإنما هي قفزة استنتائية مثلت تحولات كبرى في حياة الفرد والمجتمع مهدت الطريق لما صارت إليه أوروبا وأمريكا في هذا العصر وما حققتاه من تطورات مذهلة في كافة المجالات الدنيوية، فالفكر اليوناني ارتقى بموامل الحضارة ارتقاء غير عادى أخرجها من خطوط الدوران التاريخي وكما يقول ديورانت نفسه فإن الحضارة اليونانية: ".. ستدخل في نواحي الأدب كلُّها تلك الخصوبة المبدعة التى يتصف بها المقل الحر وستنظم التعليم وتقيم حرية الفكر الدنيوى وستفوق كل سوابقها في الرقى بالرياضيات والفلك وعلم الطبيعة وستبتكر علوم الحياة ابتكاراً وتنشئ نظر الإنسان إلى الكون نظرة طبيعية (موضوعية) وستأخذ بيد الفلسفة حتى تصل بها إلى مرحلة الوعى والنظام وستبحث بحثاً عقلياً خالصاً في كل مشكلات حياتنا .. ستحرر الطبقات المتعلمة من الخرافة وتحاول إقامة الأخلاق على أساس من التفكير الحر وسننظر إلى الإنسان باعتباره مواطناً لا باعتباره رعية وتهبه حريته السياسية وحقوقه المدنية وتطلق له من الحرية المقلية والخلقية ما لم يسبق له نظير ستخلق الديمقراطية خلقاً وتنشي الفرد إنشاء.."، وهكذا نرى أنه رغم إشادته المتكررة بالحضارات القديمة الأسيوية والافريقية فإنه أعترف بالنقلة النوعية التي حققتها الحضارة اليونانية، بل أكثر من ذلك أنه حين أراد أن يصدر كتاباً مستقلاً عن الفلسفة لم يجد أي أساس شرقي ليقيم عليه هذا البناء الذي يريد تشييده، فرغم حرصه على إسناد السبق الفلسفي إلى الفكر الشرقي في الصين والهند ومصر وبابل فإنه لم يجد في

الشرق القديم أية محاولة فلسفية حقيقية تستهدف الاعتراف بفردية الانسان وتعمل على إنقاذه من الذوبان في الكل وتوجهه إلى الثقة بذاته والتخلي عن الغلو في تعظيم اسلافه وتدعوه إلى التشجُّع على فحص عادات الجنمع وقيمه وتحاول تخليصه من الوثنية والخرافة والضياع وتوجهه إلى البحث الموضوعي في الكون والنفس والمجتمع من أجل الفهم الشامل القائم على الملاحظة الواعية والنظر الفاحص والتأمل العميق، فاضطر ديورانت إلى أن بيدأ كتابه (قصة الفلسفة) من سقراط وأفلوطين فكل رجال الفكر الفلسفي ظهروا عنده في هذا الكتاب من فالسفة الغرب ابتداء من سقراط حتى جون ديوي في القرن العشرين وهذا يؤكد أنه حتى أوسع المؤرخين أطلاعا على فكر الحضارات القديمة لم يجد في الفكر الشرقي أسساً واضحة لفكر فلسفي متماسك، وإنها هي وصابا وإضاءات قصيرة ومتقطعة في وسط لا يأبه بالإضاءات الفكرية العميقة كما أن معظم الوصايا والإضاءات الصينية والهندية القديمة كانت ذات اتجاء تزهُّدي فهي تماليم أخلاقية محضة تسعى خاصة عند بوذا لإقناع الناس بإماتة الرغبات والاستغفاف حتى بالحاجات الضرورية وتغرس فيهم عدم الاكتراث بالحياة والاستسلام للواقع فهذه الدنيبا في نظر فلسفة الصين والهند وبالذات الرؤية البوذية ليست مكاناً للسعادة، وإنما هي شقاء متصل لذلك فإن اللجوء إلى الزهد والعزوف عن رغائب الدنيا والتخلي عن أطايب الحياة هو السبيل المتاح في نظرها لتقليل الشعور بالتعاسة اللازبة التي لا أمل في الخلاص منها أما الفكر الفلسفي في اليونان، فإنه يرفع شأن الحياة الإنسانية ويدعو إلى العناية بها وعدم التخلي عن أي شيء يرفع شأن الإنسان فهو نظام معرفي حبركي أدى إلى ظهور العلوم والفنون الدنيوية وهو نظام قيمي أخلافي يجعل الأهمية الأولى للإنسان الفرد ويحشد طاقة كل الأفراد للخير العام والخاص وقد نتج عن هنين النظامين المعرفي والقيمي: نظام سياسي جديد لم يكن معروفاً من قبل ونظام اجتماعي متطور يسمح بالحراك الاجتماعي المستمر..

ولأن الفلسفة بمعناها العقلاني الدنيوي هي إنجاز يوناني محض فإن المؤلفات التي تؤرخ للفلسفة بإطلاق إما أن تبدأ من طاليس أو تبدأ بسقراط وكلاهما من اليونان أما

الذين يشعرون بالحرج من إغفال كونفوشيوس وبوذا وغيرهما من متأملى الشرق فإنهم يفردونهم ببحوث خاصة باعتبار أن لهم رؤية أخلاقية واجتماعية كان ومازال لها أوسع الأثر على توجيه مئات الملابين من الناس في الصين والهند والبيابان وغيرها من المجتمعات ذات الكثافة السكانية العالية لكنها رؤية لا تسمع بالتغير والتطور للأفكار والأوضاع، وإنها ترسيخ خطوط الدوران التاريخي وتعطل احتمالات الوثوب الحضاري وتوقف الحراك الاجتماعي وتستبقى المجتمع ثابتاً في طبقاته ومستسلماً لأوضاعه فهي فلسفة تتعارض مع الفكر اليوناني الذي مهد السبيل لظهور العلوم والفنون الغربية الحديثة كما تتعارض مع التجرية اليونانية التي هي النموذج التي احتذته النظم الاجتماعية والسياسية الفربية، فليس المهم أن يفكر الإنسان ولكن المهم أين يتجه تفكيره فالتفكير الفلسفي هو نظام معرفي مغاير في اتجاهه ومحتواه وغايته لأنماط التفكير الأخرى..

إن الفكر الفلسفى الذى أنجب العلوم الدنيوية النامية والنظم الاجتماعية المتعركة هو إنتاج يونانى معض لذلك فإن مؤرخ الفلسفة الذى يلتزم بالموضوعية يبدأ تاريخه من طاليس اليونانى فى القرن السادس قبل الميلا، ومع ذلك فإن بعض مؤرخى الفلسفة الغربيين يتحرجون من إغفال الشرق فى التاريخ الفلسفى وعلى سبيل المثال فإن إميل برهييه، وهو فيلسوف ومؤرخ فلسفة حين أرَّخ للفلسفة خلال عصورها المختلفة بكتاب مفصل يقع فى سبعة أجزاء شعر بالحرج لأنه حصر الفكر الفلسفى بالحضارة الغربية ابتداء من اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد وانتهاء بالعصر الحاضر، لكنه رغم وضوح الحقائق لديه فإنه انسجاماً مع الروح العلمية والفلسفية التى نشأ عليها وهى الروح التى تستبقى دائماً كل الاحتمالات ولا تغلق أبواب التفكير مهما ضعف الاحتمال الروح التى تستبقى دائماً كل الاحتمالات ولا تغلق أبواب التفكير مهما ضعف الاحتمال طبخه فإنه قد شعر بالحرج من حصر الفكر الفلسفى بالغرب، كما أنه بخشى أن يوصم بالتحيز لحضارة الغرب لذلك حاول البحث عن أصول شرقية للفلسفة اليونانية لكنه حين لم يجد لحضارة الغرب لذلك حاول البحث عن أصول شرقية للفلسفة اليونانية لكنه حين لم يجد ما يمكن اعتباره فلسفة حقيقية فى حضارات الصين والهند ومصر وبابل واشور وفارس المند مهمة استكمال هذا النقص إلى واحد من أكثر الباحثين اهتماماً بالحضارات الصند مهمة استكمال هذا النقص إلى واحد من أكثر الباحثين اهتماماً بالحضارات

الشرقية وهو البروفيسور (ماسون أورسيل) ليكون كتابه بمثابة جزء ثامن مكمل أو بمثابة ثمهيد لتاريخ الفلسفة الذى الجزء برهييه، غير أن برهييه وجد هذا التمهيد بعد ان انجزه أورسيل لا ينسجم مع كتابه إلا إذا تم تنيير هدفه ومحتواه وعنوانه ليكون باسم (تاريخ التفكير البشرى) أو نحو ذلك لأن الفكر الفلسفى له مقومات وخصائص وشروط لا تنطبق على الفكر الصينى والهندى وغيرهما من الحضارات القديمة في الشرق..

واللافت النظر انه رغم أن أورسيل قد اقتصر في كتابه (الفلسفة في الشرق) على فلسفات الشرق القديمة قبل الإسلام في الأناضول والشام ومصر والعراق وإيران والهند والصين فإن الكتاب تحققت ترجمته في الثلث الأول من القرن العشرين وقد قام بالترجمة الدكتور محمد يوسف موسى رحمه الله أما كتاب (تاريخ الفلسفة) لبرهييه فلم تتحقق ترجمنه رغم أهميته إلا منذ بضع سنوات وقام بالترجمة الدكتور جورج طرابيشي.

وللفيلسوف الألماني كارل ياسبرز كتاب عن (الفلاسفة العظام) عدَّ منهم بوذا وكونفوشيوس ولاوتسو وناكارجونا وسانكارا وتشو . سى وسينيكا وتشوائغ ـ تسو واسوكا وكلهم من الحضارتين الهندية والصينية .

ولكارل ياسبرز تصنيف للفلاسفة يختلف عن التصنيف المتاد فهو مثلاً يضع: سقراط وبوذا وكونفوشيوس في فئة واحدة تحت زمرة (فلاسفة إنسانيون) وهم الذين يرى أنهم قد حققوا المدى الاسمى مدى الإنسان وتركوا في الإنسانية أثراً واثقاً وعميقاً لا يضاهيه أي أثر..

أما الفئة الثانية في تصنيفه للفلاسفة فهم الذين أسمنوا الفلسفة ومازالوا يؤثرون في نمائها وهم: افلاطون وأوغسطين وكانت.، وعلى هذا المنوال يجرى في تصنيف المفكرين والفلاسفة منذ أقدم المصور حتى العصر الحديث..

الدراسة العميقة للفكر الفاسفى تؤكد ايضاح للفروق الكبرى بين التفكير فى مصر وما بين النهرين فى العصور القديمة وبين الفكر الفاسفى، فالعقل اليونانى قد استنبط الفكر الفاسفى النقدى من الفكر الشرقى فى مصر والعراق ولكنه لم يأخذه كما هو،

وإنما أدخل فيه أهم أسباب نمائه وأهم عوامل نضجه وهو إخضاع الفكر نفسه وإخضاع نتاجه للنقد الدائم والمراجعة المستمرة وهو بهذا التحوير الأساسى أدخل الجهد الذهنى في منطقة التفكير العلمي..

إن اليونان ليسوا أول من بدأ الفلسفة والعلم والتجريد أو التنظير..".. فالبحث الموضوعي الهادئ يؤدي إلى الاعتراف بوجود قفزة أو تبدل كيفي في مسار الحضارة البشرية حصل مع مجيء الحضارة اليونانية الا أنه تبدل حدث من تجمع كمى هو حصيلة ما كسبته البشرية من تقدم قبل اليونان.." ونتناسى أن بين الكم والكيف اختلافا نوعيا فالكم لا يتحول ذاتيا إلى كيف، إن الإنسان والحمار يتكونان من نفس العناصر فامتياز الإنسان ليس بالكم وأنما بالكيف فالقرق بين الكم والكيف هو نفس الفرق بين الحجارة المتراكمة في الجبل والقصور والجسور والأهرامات السدود والحصون التي تتكون من الحجارة نفسها.

إن الإنجاز اليونانى في مجالات الأفكار والفنون والقيم والتنظيم كان مدهشاً ورائعاً لذلك حاول باحثون كثيرون أن يوجدوا له أصولاً قديمة في حضارات الشرق واعتبروا أن الحضارة اليونانية كانت بمثابة الثمرة اليانعة التي نمت شجرتها في مصر والعراق والأناضول والشام وفارس والهند والصين، ولكن ليس مهما الاستقصاء حول البدايات التي ظلت تدور في نفس المدارات انما المهم هو تأكيد أن الفكر الفلسفي اليوناني قد حقق طفرة نوعية انتشلت الإنسان من خطوط الدوران التاريخي وفتحت له الآفاق للخلق والتجدد فأنجب علوم الغرب وفنونه وتنظيماته ومنحه هذه القدرة الخارقة على الابتكار والانضباط والتنظيم فالفكر الفلسفي اليوناني هو النظام المعرفي الذي نمت فيه حضارة الغرب بكل الأبعاد الثقافية والعلمية والتقنية والتنظيمية وهيما لا حصر له من الأبعاد المتامية.



سوف نكتفى فى هذا الموضوع بتناول المعالم الرئيسية والموضوعات الأساسية لهذه الفلسفات ولن نتعرض للتفاصيل؛ لأن كلا منها يحتاج – على الأقل – لمؤلف خاص، ومعنى ذلك أننا سنقصر اهتمامنا فى هذا العرض العام على ما أطلق عليه الدكتور (إقبال): الثالوث المقدس للفلسفة: الله، والعالم، والإنسان " بادئين فى ذلك بأقدم هذه الفلسفات وأشدها أثرا فى غيرها، وهى الفلسفة المصرية القديمة.

١) الفلسفة المصرية،

من الحقائق التى غدت محل إجماع الباحثين ومؤرخى الحضارات فى القرن الحالى أن الحضارة المصرية قد ظهرت فتبة زاهية - على الأقل - منذ أواخر الألف الخامس قبل الميلاد، فهناك شبه إجماع عالمى على سبق الحضارة المصرى لكثير من الحضارات، وكان من أهم المصادر التى يعتمد عليها فى التأريخ للفكر والدين المصرى القديم ما يلى:

- (١) أوراق البردي.
- (ب) نصوص الأمرام.
 - (ج) كتاب الموتى.

ومن خلال النصوص التي سجلتها هذه الوثائق سوف نتاول بإيجاز موقف المصريين القدماء من قضية الألوهية، والمبدأ الأول للعالم، وفلسفتهم حول الإنسان.

أولاء الألوهية عي الفكر المسرى القديم،

يستطيع من يقف على التراث المصرى القديم أن يلحظ ثراءً وتنوعا كبيرا فيما ينصل بموقف المصريين من مسالة "انتاليه".. فهم ـ حينا ـ وثنيون يتعبدون لآلهة متعددة، وحينا

موحدون بدينون لإله واحد لاشريك له، وحتى في حال اعتقادهم بتعدد الآلهة يبدو النتوع كبيرا؛ فقد تكون هذه الآلهة من ذلك النوع من "المعبودات المحلية" كالحيوانات والأشجار والجيال، وقد تكون من "المظاهر الكونية" كالسماء والأرض والكواكب والنيل.

وفى بعض الفترات يكون الملك هو المعبود الذى بيده كل شىء، وحول شخصه يتجمع كل شىء، كما كان الحال فى أيام الملكة القديمة فى الفترة من سنة (٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ ق.م)، فقد كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة فى شخص فرعونها؛ إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية، والمالك الوحيد للأرض والعاهل الذى هو مصدر حياة الناس والآلهة، ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية فالشعب بأسره يعمل من أجله، ويضحى فى سبيله حتى بالحياة.

كانياً، المبدأ الأول للعالم،

إن المصريين القدماء قد فكروا - وأغلب الظن أنهم أول من فكروا - في تفسير لهذا الكون، أحيائه وظواهره، وما يجرى فيه من أحداث، وأنهم قد وصلوا بتفكيرهم هذا إلى معرفة المبدأ الأول أو المبادئ الأولى للوجود، وهو - كما تكثف عنه نصوصهم - إما الإله الواحد الذي بيده ملكوت كل شيء، وإما آلهة متعددة مثل: "رع": إله الشمس واهب الدفئ، ومصدر النور، و"أمون": الإله المستقر، و"أوزوريس": إله الحب والقماون والسلام، و"ايزيس": إله الحياة وغيرهم، وإلى جانب ذلك نعثر في النراث المصرى القديم على أصول ثلك النظرية التي ظهرت لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل من اليونانيين، وهي نظرية العناصر الأربعة في الطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب، مع إعطاء الماء الأولوية نظرية العناصر، فقد كانت هذه النظرية ضمن ما أخذه فلاسفة اليونان الأوائل عن الصريين. (انظر: في العقائد والأديان، د. أحمد الحيني، ص١٣ وما بعدها، ومدخل إلى الفلمنفة، الد. أبو اليزيد العجمي، الد. العبيد رزق الحجر، ص١٢).

ثالثاً: الإنسان في الفكر المسرى القديم،

يمثل الإنسان حجر الزاوية في التاريخ المصرى القديم، فمن نظرتهم للإنسان ذاته، روحه وجسده، وحياته ومماته، ثم عودته للحياة بعد الموت، وخلاصه من العذاب الأخروى راحوا بسجلون آراءهم في الفلسفة.

فكان من إيمانهم بأن الروح لا تفنى بالموت، ولا تذهب بذهاب الجسد، أن بذلوا - كما يقول الأستاذ "إليوت سميث" - جهدهم فى العناية بالأجساد وتحنيطها، ووضعها فى توابيت قوية ومقابر ضخمة؛ كى تكون مستعدة لاستقبال الروح، والعيش فى المسلام الكامل. (انظر: الطب وانتحنيط فى عهد الفراعنة، ترجمة أنطون ذكرى، ص٢١، ومدخل إلى الفلمنفة، ص٢٠).

والإنسان كما تصوره ونائق الفكر المصرى القديم ينكون من:

- (i) الجسد "زت": وهو العنصر الذي يعتريه الفناء عندما تقارقه الروح، ثم يعود للحياة من جديد عندما تعاود الروح الاتصال به،
- (ب) الروح: وهو العنصر الذى به توجد الحياة فى الجسد، سواء فى حياته الأولى أو حياته الثانية حين تحل به مرة أخرى بعد الموت، والروح عنصر خالد لا يصيبه الفناء حين بفنى الجسد، واعتقاد المصريين بخلود الروح، وبأنها تتردد على الجسد فى مقبرته هو ما جعلهم بعنون بتزويد الميت بكل ما قد يكون بحاجة إليه من طعام وشراب وغير ذلك، وهو كذلك ما جعلهم يحرصون على بقاء الجسد سليما كاملا، ويجتهدون لصيانته من الفساد حتى تستطيع الروح أن تحل به.
 - (ج) العقل أو القلب: وهو كما يقول "أورسيل" حاسة داخلية وأداة للإدراك.
- (د) الكاه: وهو عنصر مهم في الإنسان، لكته يبقى منفصلا عنه، وهو مبدأ القوة الفعالة في الإنسان، ويفسر بعض الباحثين هذا الجزء بأنه القرين أو الإنه الحارس، وهو فيما يرى د. مختار ناشد يولد مع الإنسان، ويلازم الجميد بعد الوفاة حتى يدافع عنه في الحياة الأخرى.



معالم الحضارة الصينية

٢- الكونفوشية،

۱ – كونفوشيوس ٤٥١ – من هو كونفوشيوس؟

أهم ممثلى الفلسفة الصينية، وقد كانت أساطير الصينيين لا تتصل بالله بل بالطبيعة فقط ومما تميز به الصينيون هو استمرار الدولة دون انقطاع على عكس مصر وبابل فقد احتفظت الصين بهيئة الدولة. اللغة الصينية قديمة وتختلف بأنها تكتب بالطول وليست أبجدية بل عبارة عن كلمات أى أنه ليس بها حروف أبجدية بل كلمات، وللصين عدة مذاهب منها مذهب الكونفوشيوسية نسبة للكاتب والمصلح السياسي كونفوشيوس وقد تأثر بميراث قديم بعد أحد مصادر الحضارة الصينية وهي كتاب الشعر، كتاب التاريخ، كتاب التنيرات، كتاب الطقس. وقد ترك هذا الكاتب آثاره على عكس غيره من بابل والهند وهي: المختارات، العلم العظيم، عقيدة الوسط. ومن ناحية حياته فهو شخصية واقعية غير وهمية عاش في مدينة لاو في الصين وأصبح حاكما لولايته وتتميز معالم واقعية غير وهمية عاش في مدينة لاو في الصين وأصبح حاكما لولايته وتتميز معالم القديم، التاريخ السياسي، التمييز في التاريخ، الطريق:التعلم والاعتناق. ما علاقة التفكير بالتعلم؟ لا يمكن أن نقرأ ونكتب بشكل صحيح ما لم نتعلم والتفكير دون تعلم خطر لأنه يؤدي بنا إلى الخطأ لأننا نفكر دون توجيهات وإرشادات ومبادئ أولية فالقاعدة الأساسية للقطكير الصحيح التعلم الصحيح التعلم دون تفكير فتعني الحفظ للتفكير الصحيح التعلم الصحيح، أما بالنسبة لنقطة التعليم دون تفكير فتعني الحفظ للتفكير الصحيح التعلم الصحيح، أما بالنسبة لنقطة التعليم دون تفكير فتعني الحفظ للتفكير الصحيح التعلم الصحيح، أما بالنسبة لنقطة التعليم دون تفكير فتعني الحفظ للتفكير الصحيح التعلم الصحيح، أما بالنسبة لنقطة التعليم دون تفكير فتعني الحفظ

والتعلم دون فهم كان شيئا لم يكن فالتعلم مشروط بالفهم والفهم دوره أن نعرف الأسباب وهذه تؤكد دور التفكير والفهم وهناك علاقة جدلية متعدية مترابطة بين النقطة الأولى والثانية، فالتربية مشروطة بالتفكير والتفكير مشروط بالتربية القائمة على الفهم والتفكير. والطريق عند بوذا يتكون من الخلاص أما عند كونفوشيوس فلا علاقة له إطلاقا بالخلاص وهو بالنسبة له التربية والتعليم.

أولا: المبادئ تميز الحضارة الصينية باستمرارها ودوامها وثقافتها الخاصة اللغوية والدينية كما تتميز بظهور ٢ فلسفات اساسية هى: الكونفوشيوسية والتاوية والكونفوشيوسية الجديدة وتعتبر الفلسفة الكونفوشيوسية أولى الفلسفات الصينية وهى فلسفة صباغها كونفوشيوس بين سنوات (٥٥١-٤٧٩ق.م.) مستعينا بالتراث الصينى المتمثل في (كتاب الشعر، كتاب التاريخ، كتاب المتغيرات، كتاب الطفس) قدّم كونفوشيوس جملة من الأفكار الأساية منها:

- ١ ضرورة الريط بين حسن التفكير وحسن التعلم، يقول: التفكير دون تعلم خطر".
 - ٢ ضرورة ربط حسن التعلم والإدراك، يقول: التعلم دون تفكير عدم".
 - ٢ ـ ضرورة العودة إلى التراث ودراسة التاريخ، يقول: كياننا في التاريخ".
- ا علینا أن نمیز فالتاریخ بین ما هو أساسی وما هو ثانوی وما هو صالح وما هو طالح.
 - ٥ ـ يجب أن نركز في دراستنا للتاريخ على الدولة والمجتمع.
 - ٦ الطريق أو الدرب لتحقيق الازدهار هو التعلم.
 - ٧ ـ التعلم لا يمنى الحفظ وإنما الفهم والتعقيق.
 - ٨ الوسيلة الأساسية لتحقيق التعلم هو بناء مدرسة ونشر الكتاب.

ثانيا: كيفية التعلم

وضّح كونفوشيوس جملة من القواعد الأساسية للتعلم أهمها:

- ١ ـ السلوك الأخلاق ويفيد إعطاء الأولوية للأخلاق العملية في عملية التعلم والتربية تبدأ هذه العملية بعب الوالدين والأخوة الإنسانية والصدق.
 - ٢ ـ ضرورة التدرب للفنون وهي: الشعر، الموسيقي، الرماية، الكتابة، الحساب.
 - ٣ ـ ضرورة تجاوز الصعاب.
 - ٤ _ ضرورة تجاوز الأخطاء.
 - ٥ ـ ضرورة التعاون بين المعلم والتلميذ.
 - ٦ التعلم هو التطبيق العملي.

الفلسفة الصينية ظلت حتى بداية القرن العشرين غير مدروسة دراسة كافية، كما لم يتم نناول كل جوانبها العقلية القيمة، فالعرب والمسلمون أهملوا تماماً في الماضى والحاضر الفكر الشرقي الذي يعتمد على أسس بعيدة عن الإرث اليوناني والسامي، ولقد اهتم العلماء الغربيون كثيراً بهذا التراث العميق وانكب أيضاً علماء من الهنود والصينيين واليابانيين المحدثين عليه وعلى استقرائه، بل إن مضاهيم مثل الين واليائج و الطاو دخلت في الخطاب العادى في الغرب.

وبما أن الاتجاء نحو دراسة الفكر الشرقى وتحديداً الفلسفة الصينية هو اتجاه جديد نسبياً بالنسبة للمفكرين الفرييين ولا يزال غير مدروس بعد في معاهد وجامعات الوطن العربي، علينا إذن محاولة فهم هذه الفلسفة والمشكلات الأساسية التي عالجتها، وتوجيه الأنظار نحو أهميتها، وهذا هو بالتحديد سبب اختيارى لموضوع هذه الدراسة، أى تسليط مزيد من الضوء على ميدان لا يزال غير مدروس في تاريخ الفلسفة في الوطن العربي، وذلك بتبيان وجود فلسفة أخلاقية في الفلسفة الصينية القديمة وتحديداً عند كونفوشيوس ولاوتزو قامت بدور عظيم في ترشيد حياة المجتمع الصيني والدولة في الصين، وكانت تمثل جهداً فكرياً ظل قروناً يؤثر في حياة المجتمع الصيني ولا يزال أثره حاضراً في الصين اليوم، ولعل جانباً مهما فيه يتمثل في الاهتمام ولا يزال أثره حاضراً في الصين اليوم، ولعل جانباً مهما فيه يتمثل في الاهتمام وللمديد بالحياة وتنظيم حياة الناس وجعل النظرية مقدمة للسلوك الإنساني، وعليه

فإن الجانب الأعظم من الفلسفة الصينية قد تمثل في الأخلاق من خلال السمى لتحقيق خير وسعادة الإنسان.

لم يكن من المكن فهم فكر كل من كونفوشيوس ولاوتزو دون استعراض مراحل التاريخ الصينى القديم بظروفها الاجتماعية والفكرية والتي ساهمت في تشكيل فكرهما مثل:

فكرة الإشادة بالعديد من حكام هذه العصور واعتبارهم الأنموذج المثالى الذى يجب أن يقتدى به حكام عصرهما مع ملاحظة اختلاف كل منهما فى النتائج التى استخلصاها من هذه المراحل.. فقد اعتبر كونفوشيوس الحكام القدماء مثالاً للحكمة والعدل ونظر أبضاً إلى عصر أسرة تشيو الغربية باعتباره عصراً ذهبياً مستمداً منه الكثير من القيم التى اعتبرت لاحقاً جزءاً من التراث الفكرى الكونفوشيوسى. أما لاوتزو فقد انتقد كل القيم التى أشاد بها كونفوشيوس والتى تنتمى إلى عصر أسرة تشيو الغربية واعتبرها مجرد شعارات تعبر عن النفاق الاجتماعي كما رفض التعليم لأن الحكماء المثاليين الذين أشاد بهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن الكتابة والتدوين.

٣- إن التمرف على الظروف الاجتماعية والفكرية لمصر كل من كونقوشيوس ولاوتزو يساعدنا كثيراً في فهم فكرهما مثل: كون الحروب والقلاقل السياسية والفوضى الاجتماعية كانت عاملاً مؤثراً في اهتمامهما بتقديم الحلول لمالجة مشاكل الحكم وتقديم تصوراتهما حول نظام الحكم الصالح.

٣- قال كونفوشيوس عن نفسه إنه ليس بنابغة زمانه، مما يعنى أنه مجرد مجتهد وليس مبدعاً وهذا ما أكد عليه الكثير ممن درسوا فكر كونفوشيوس ومع ذلك كان كونفوشيوس مبدعاً لاتجاء فكرى ظل مؤثراً لقرون عديدة بعد رحيله، وذلك لأنه درس التراث الكلاسيكي المعابق عليه بطريقة نقدية توصل من خلالها إلى طرح رؤيته الخاصة والتخلص من العقلية السحرية التي امتزجت بالثقافة الصينية القديمة لصالح عقلانية جديدة مكوناً نظاماً أخلاقياً لا يقوم على الاهتمام بالفال الحسن والتطير وإنما بالصواب والخطا، فعلى سبيل المثال أصبح مبدأ جين يعنى عنده صفه عائية للخير وللإنسانية،

وأساسياً في مذهبه الأخلاقي، وحين ربط بينه وبين نظام الحكم الصالع كما رأينا في المنى الذي وضعه لمبدأ (بي) أي الاستقامة والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ ومن ثم الحكم الصحيح والعادل فهذا يعنى أن الإنسان الذي يمتلك هذه الصفة بجب أن يمتلك صفة جين أي الإنسائية وهذا يعنى أن مبدأ جين عند كونقوشيوس ذو دلالة كونية، أي أن جذور الكونية توجد في الأفكار الأساسية الموجهة للثقافات ولم تكن ماثلة في ثقافة منطقة البحر الأبيض المتوسط حصراً كما جرت العادة على قول ذلك.

3- لم يستخدم كونفوشيوس المعتقدات الدينية أساسا لفلسفته، كما أنه رفض مستويات المقاييس النفعية كافة في مذهبه الأخلاقي بل أصر على أن تؤدى الأفعال الإنسانية وفقاً للواجب الأخلاقي الذي لا يقف وراءه أي ميل أو باعث آخر، وهذا يقتضي التاكيد على حرية الإرادة. كل ذلك سمح لنا بمقارنته مع كانط الذي اتفق معه في عدد من تلك المناهيم مع أنه قالها بعده بقرون عديدة وفي شروط اجتماعية وثقافية جديدة.

٥- عمل كونفوشيوس على توجيه الأذهان إلى مشكلات المجتمع البشرى وتقديم
 الحلول لها للتوصل إلى سعادة البشرية في هذا العالم وهو بذلك يشبه بوذا الذي نادى
 بتحرير الإنسان من الألم في هذا العالم.

٦- احتل كونفوشيوس مكانة مهمة في تاريخ الفكر الصيني وذلك منذ أن أصبح المذهب الكونفوشيوسي الفكر الرسمي للأسر الملكية في الصين منذ القرن الثاني ق.م وذلك لأسباب متعددة منها:

- (1) أنه عبر عن وجهة نظر المزارعين الصينيين إلى العالم بتأييده لفكرة الاندماج بين الإنسان والسماء.
- (ب) اقام نظاماً كاملاً للمعابير الأخلاقية التي تناسب المجتمع (العشيري) الصيني القديم الذي تقوم فيه السلطة الأخلاقية بدور أكثر فاعلية من القانون.
- (ج) ساعد على تقوية مشاعر الدولة الموحدة بتقديم الأساس المشترك وهو الفكر الكونفوشيوسي لتوحيد الثقافة الصينية.

- (د) التأكيد على سيادة القيم الإنسانية والحرية الفردية والديمة راطية العقلية حين نادى بحق الجميع في التعليم وفي أن يفكر الناس لأنفسهم حتى يتمكنوا من حكم أنفسهم.
- (هـ) دوره في دراسة التراث الكلاسيكي بالطريقة التي أدت إلى إبراز أهميته الفكرية والتأثير في العقل الصيني حتى الآن.

٧- استمد لاوتزو مبدأ الطاو من التراث الصينى القديم إلا أنه خلصه من مضمونه السحرى فأصبح لديه مبدأ كل حياه ووجود وطريق العالم أى الذى يمنح الأشياء الوجود ويسمح لها بأن تنداح إلى المدم والحقيقة التى لا تحيط بها الأسماء والصفات لأنه المصدر ذاته لكل الأسماء والأوصاف وهو الذى يسوس جوانب الحياة بأسرها سواء أكانت بشرية أم غير بشرى، بمعنى أن (الطاو) هو القانون الطبيعى والأخلاقي للكون ومن هنا تمت مفارنته بمبدأ الرتا Ritaأو النظام الطبيعي والأخلاقي للكون في الفلسفة الهندية وبمبدأ اللوغوس في الفلسفة اليونانية عند هيراقليطس والابيرون اللا محدد عند انكسيمندريس. حيث نجد أنه في الرتا والطاو واللوغوس تأسيس لعدم استقلال المجالات الطبيعية والإنسانية عن بعضهم بعضا.

٨- من الأفكار الأساسية فى فلسفة لاوتزو أن الكون فى حالة تغير مستمرة داخل ميدان القوة التى كونها مبدأى الين واليانج الذى لم ينظر إليهما كنصرين متناقضين بل متكاملين مصدرهما الطاو وهو أساس التفاعل بينهما والواحدية التى تشكل أساس كل التنوع فى العالم.

٩- إن القول بأن الكون في حالة تغير مستمر يؤدى إلى القول بنسبية الأشياء في فلسفة لاوتزو وهذا يعنى أن على الإنسان الماقل أن يتصرف وفقاً لحركة الطاو وقانونه الذي يتلخص في مبدأ (اللا فعل wu wei) أي قانون عمل الطاو الذي إذا عرفه الإنسان وصل إلى السلام والرضا.

١٠ في الحكيم يبلغ الطاو اقصى تجلياته لأنه تجسيد الطاو البشرى لذا عليه أن يتخلى عن كونه حكيماً بالتخلى عن كثرة المعارف، كما يبتعد عن كل ما يثير شهوة النجاح

والسيطرة ولا يقاتل أو ينازع على أى شىء ويلغى ذاته. وكل ذلك لا يعنى فى الأخلاق الطاوية الضعف وقلة الحيلة فالحكيم الطاوى يفعل كل شيء فى الحقيفة بامتناعه عن عمل أى شيء فبضعفه التام يتغلب على القوى وبتواضعه التام بتمكن من حكم العالم فتستحيل التأملية الطاوية إلى مظهر هادف، وأن الطاو هو المطلق وجماع كل ما هو موجود فإذا أعتبر الفرد نفسه مجرد جزء فيه فمن الواضح أنه لا يهمه ما يحل به ناشداً أن يصبح مستفرقاً فى الطاو وبذلك يكون الحكيم الطاوى أقوى الكائنات لأنه ما دام قد فني في الطاو فه و الطاو ومن ثم يقارن بالسماء والأرض ويوصف بنفس الخصائص التي تعد أساسية بالنسبة للطاو.

11- الإنسان الذي عرف قانون عمل الطاو وتوصل إلى الاتحاد به عن طريق العزلة التامة هو الذي حقق هدف الطاوية: العودة بالإنسان إلى الطبيعة الأصيلة التي لم تتدخل فيها يد البشر، وبهذا يحذر لاوتزو من التدخل في مجرى الطبيعة بمختلف النظم الصناعية، فكانت الطاوية ردة على المدنية وعلى الحرب وعلى التملك وعلى العلم والمعرفة، ومع ذلك فإن لاوتزو لم يأمر بالتخلي عن العالم وإهمال المسئولية الاجتماعية فالحكيم الطاوي كان مستعداً لتحمل المسئولية في إصلاح مفاسد المجتمع البشرى، كما أن لاوتزو لم يدع إلى حرمان الإنسان من رغباته، بل دعا إلى تحرير غرائز الناس الاقتصادية التلقائية التي تحركها شهوة الطعام والحب من القيود التي تضرضها الحكومات فتعود بذلك الحياة إلى مسارها الطبيعي الصحيح.

17 - هذه الدعوة إلى الحياة البدائية والطبيعية التى نادى بها لاوتزو كان لها صدى عند الكثير من المفكرين من أمم عديدة ومن عصور مختلفة مثل روسو الذى نادى فى عصر الاستنارة بضرورة الرجوع إلى حالة الطبيعة التى تؤدى وحدها بالإنسان إلى السعادة. وهذا ما دعا الكثير من الباحثين إلى القول بأن روسو استقاها من المبشرين الجزويت الذين تربى على أيديهم، وقد قاموا أثناء زيارتهم للصين للتبشير الديني بدراسة الفلسفة الصينية مما قد يعنى أن بعض الأفكار التى انتشرت في عصر الاستنارة كان مصدرها صيني.

١٢- ظهر تأثير لاونزو اول ما ظهر في كونفوشيوس وهو أول من شبه لاونزو بالتنين والذي أصبح رمزاً للامبراطورية الصينية (معبراً عن مبدأ الطاوية الشهير "الوو - وى") حتى عام ١٩١٢م كما كان لكتاب لاونزو "الناو - تى - كنج تأثير كبير في الصينيين.

١٤- ساهم لاوتزو في إرساء أهم الخصائص التي ميزت الحضارة الصينية وهي السعى للعيش في وفاق مع الطبيعة بدلاً من السعى لقهرها، كما ساهم في تكوين طابع الاتزان أورباطه الجأش وانتشاره بين أهل الصين، وذلك يرجع بشكل أساسي لتبنى مبدأ الطاو الذي هو أساس فلسفة لاوتزو.

١٥ - وفي عصرنا الذي نعيش فيه يعلمنا لاوتزو التواضع في زمن يمجد النجاح والطموح ويعيدنا إلى السكينة في عصر يعصف به القلق ويحذرنا من تجاوز الحد في وقت يتباهى فيه الإنسان بقدرته.

11- اتفق كل من كونفوشيوس ولاوتزو في النظر إلى ظروف عصرهما باعتبارها تتناقض مع آرائهما حول خير البشرية وسعادتها، إلا أنهما تناقضا في فلسفتيهما التي حاولا بها تقديم الحاول لمشاكل عصرهما حينما شدد كونفوشيوس على خير البشر الأخلاقي باعتباره مفتاحاً للسعادة، وأكد لاوتزو على تناسق الطبيعة وكمالها وبأنه لا ينبغي القيام إلا بتلك الأفعال التي تتسق مع الطبيعة. وعلى الرغم من التناقض بين الطاوية في كثير من جوانبها مع الكونفوشيوسية وبالرغم من مناهضتها للحكومة وللمناصب الرسمية، فقد اشتركت مع الكونفوشيوسية في إرساء الجانب الأكبر من أسس الديمقراطية الاجتماعية والسياسية وذلك في تأكيد كونفوشيوس على قيمة الفرد وأهميته وفي إصرار الطاوية على حقه في اعتبار أن روحه ملك له.

17- لعبت النزعة الإنسانية في برنامج كونفوشيوس التعليمي والتربوي دوراً أساسياً حيث استمد مثله العلبا من الملوك العظام في العصور القديمة والتي يمكن تحقيقها مجنداً نتيجة للتربية التي يستخدم فيها الـ "لي" باعتبارها آداب السلوك والتهذيب التي نتوافق مع أعراف الإنسانية، أما لاوتزو فيرفض هذه النزعة الإنسانية بعد أن إصبحت مرادفة لآداب اللياقة وشعائر الذوق والاحترام وأدت إلى الكذب والنفاق الاجتماعي ويدعو بدلاً من ذلك إلى العودة إلى أخلاق الفطرة التي لا مكان فيها التعليم والتربية.

۱۸- سعى كونفوشيوس ولاوتزو إلى تحقيق أنموذج الإنسان العظيم الذي يتضمن الحكمة من الداخل والنبل في الخارج إلا أنهما اختلفا في مصدر العظمة الإنسانية، ففي الطاوية ينصب التأكيد على أكتساب العظمة بالتوحد مع النهج الداخلي للكون، وفي الكونفوشيوسية أنصب التركيز على تطوير الإنسانية من خلال النزوع للقلب وللفضائل الاحتماعية.

19- أساس التباين والاختلاف في الكثير من النقاط بين فلسفتي كونفوشيوس ولاوتزو برجع إلى الاختلاف في الاعتقاد بأن البشر هم معيار كل الأشياء عند كونفوشيوس فكانت فلسفته إنسانية النزعة يتم التمييز فيها بين البشر والطبيعة انطلاقاً مما ينتمي إلى البشر لا إلى الطبيعة فلا يكون هناك شيء اسمى من البشر مصدراً للمبادئ الإنسانية التي تساهم في تحقيق الخير والسعادة: وبين الاعتقاد بأن الطبيعة هي معيار كل الأشياء عند لاوتزو فكانت فلسفته تنظر إلى الانسانية والطبيعة باعتبارهما وحدة واحدة ولا تمييز بينهما، فاعتبرت أول محاولة في الفلسفة الصينية لدراسة العالم دراسة فيزيائية من خلال وضع فرضية الطاو مبدأ للموجودات، وهكذا فإن أساس الإنسانية في الطاوية ليس من صنعنا وإنما هو كامن في الكون وعمله، فتصبح مهمة الفلسفة هي أن تقود البشر إلى الوحدة مع الكون من خلال إضاءة طاو هذا الكون.

- ٢٠ تأكد من ذلك صحة ما ذهب إليه توملين في كتابه فلاسفة الشرق بأنه لا ينبغي على دارس الفكر الشرقي والذي قرأ بعض نصوصه مثل محاورات كونفوشيوس وكتاب تاو- تي- كنج أو الأناشيد الفيدية الهندية، أن يعتقد بأنه قد استوعب أهم ما أنتجه الفكر الشرقي، فكل ما ثم حتى الآن في مجال دراسة هذا الفكر لم يتعد خدش سطحه وحسب. وعليه فإن الدراسات الشرقية ما زالت غير كافية في الغرب وما زالت معدومة في البلاد العربية وهذا يقتضي تدعيم الدراسات الشرقية في الجامعات العربية.

الفلسفة الهنديية



روح الفلسفة الهندية وخصائصها

الفلسفة الهندية معقدة للغاية، وخلال العصور، تعمق العقل الفلسفى الهندى في دراسة الأوجّه المتعددة للخبرة الإنسانية وللعالم الخارجي، وعلى الرغم من أن بعض الطرق، مثل الطريقة التجريبية للعالم الحديث، كانت أقل تقدمًا من غيرها، لكن النتائج التي بلغتها الفلسفة الهندية في معرفة الحقيقة كانت عميقة ومتنوعة، تمامًا كالموروثات الفلسفية الأخرى، والحق أن المناهج الهندية السنة الأساسية، ومناهجها الثانوية العديدة، ومدارس البوذية الأربع الرئيسية، والمدرستين التابعتين للجينية، ومادية تشارفاكا، تُعَد براهين على أن تنوع الآراء في الفلسفة الهندية أمر لا ريب فيه، وهكذا يصعب علينا أن نصف الفلسفة الهندية وطرق معينة، كما يصعب تطبيقها على جميع لمناهج العديدة والثانوية للفكر الفلسفى الهندي التي تطورت خلال أربعة آلاف سنة تقريبًا، غير أن ثمة ما نستطيع أن نميًز به هذه الفلسفة عن غيرها، ويمكن لنا أن نوضح هذه الميزات باتجاهات العقل الفلسفى الهندي أو بـ وجهات النظر التي شرحها الهنود في فلسفاتهم.

١_تتركز قيمة الفلسفة الهندية في الفكر الروحي

يُعتَبر الدافع الروحى مهمًا في حقلًى الحياة والفلسفة. إذ تنظر الفلسفة الهندية إلى الإنسان على أنه كائن روحى في طبيعته، وتهتم للصيره الروحى، كما توحّده مع وجود روحى في جوهره، لكن هذه النظرة لا تنطبق على معرسة تشارفاكا المادية: باستشاء هذه المدرسة المادية، لا يُعتبُر الإنسان أو الكون ماديين من حيث الجوهر؛ كما أن نجاح الإنسان

وازدهاره لا يشكلان هدفًا للحياة الإنسانية. وترتبط الفلسفة بالدين ارتباطًا وثيقًا، وذلك باعتبار الدين تأملاً فلسفيًا، لأن الدافع الرئيس في الفلسفة والدين كليهما يكمن في السلوك سلوكًا روحيًا في الحياة الأرضية وفي بلوغ خلاص الإنسان في علاقته بالكون. وهكذا تكون الفلسفة الهندية كلها، من بدايتها في الفيدا إلى الوقت الحاضر، قد جاهدت لتحقيق إصلاح اجتماعي روحي في البلاد. وفي هذا السبيل، اتخذ الأدب الفلسفي اشكالاً عديدة، ميثولوجية وشعبية أو فنية وعلمية، وذلك لكي يرتقي بها إلى مستوى الحياة الروحية. حمًّا إن المسائل الدينية كانت، ومازالت، سبب عمق وقوة وغاية المقل والروح في الفلسفة الهندية.

٢ ـ علاقة الفلسفة بالحياة

ينحقق هذا التطبيق العملى للغلصفة فى الحياة فى كل مدرسة فلسفية هندية تقريبًا. وعلى الرغم من أن الغزارة الطبيعية والازدهار المادى قد عبّدا الطريق لإشراق فكر قلسفى، لكن الفلسفة لم تُعتبر، مع ذلك، رياضة دهنية قط. لذا برزت العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع، بين العقيدة والحياة، فى الفكر الهندى. وتبحث كل مدرسة فكرية هندية عن الحقيقة لا لذاتها، بل لتجعل الناس أحرارًا. ولا يعنى هذا البحث شيئًا من النرائعية لأنه أعمق وأعظم منها بكثير. فالحقيقة لا تقاس بالواقع والعمل فقط، بل تُعَد المرشد الوحيد للعمل والقائد الوحيد للإنسان الذى يفتش عن الخلاص، وينطلق كل المرشد الوحيد للعمل والقائد الوحيد للإنسان الذى يفتش عن الخلاص، وينطلق كل معلم منهج فلسفى هندى من مشكلات الحياة المأسوية والعملية، ويبحث عن الحقيقة لكى يحل مسالة شقاء الإنسان فى العالم الذى يجد نفسه فيه. وهكذا لم تكن التعاليم الهندية مجرد كلمات أو معتقدات مدرسية، فكل معتقد فى هذه الفلسفة يعمل على تقتيح قلب مجرد كلمات أو معتقدات مدرسية، فكل معتقد فى هذه الفلسفة يعمل على تقتيح قلب ألانسان وتحويل طبيعته، في الهند تعاش الفلسفة لأنها فلسفة حياة ـ وهذا لأنه لا يكفى أن نعرف الحقيقة، بل لا مناص لنا من أن نحياها، لذا لا يهدف الهندى إلى معرفة الحقيقة المطلقة وحسب، بل يسمى إلى تحقيقها ليتحد معها.

إن ما يؤكد الملاقة الوثيقة القائمة بين النظر والعمل، بين الفلسفة والحياة، في الفلسفة الهندية، هو التشديد على الطهارة الأخلاقية كضرورة حتمية لطالب الفلسفة أو

الباحث عن الحقيقة، وفي هذا الصدد، يدعو شنكرا إلى التمييز بين الأبدى وغير الأبدى؛ وهذا يعنى أنه يعلم الطائب أن يتحلَّى بمزية التساؤل ويحته على الكف عن الرغبة في ثمار العمل، في هذه الحياة أو في الحياة المقبلة، كما يطالبه بأن يتنكر لكلَّ الرغبات البسيطة والدوافع الذاتية، ويدعو شنكرا إلى ضبط النفس، ونكران الذات، والصبر، وسكينة الذهن، والإيمان؛ كما يشدد على التحرر لتسهيل بلوغ الفاية العليا للحياة.

٣_علاقة الفلسفة بالذات

تتصل الفلسفة اتصالاً وثيقاً بمعرفة الذات. وتنطلق هذه الفلسفة من العائم الحارجي أو من العالم الداخلي، من طبيعة الإنسان الفطرية، أي من ذات الإنسان (أتما). وفي سيرها لبلوغ الحقيقة، اهتمت الفلسفة الهندية بحياة الإنسان الداخلية أكثر مما اهتمت بالعالم المحضارة المندية، اهتمت المادية. والعلم المادي، على الرغم من تطوره في العصر الذهبي للحضارة الهندية، لم يُعتبَر الطريق الذي يؤدي إلى الحقيقة التي لا توجد إلا في الداخل. فالعقل، وليس الموضوع، يحظى باهتمام الفلسفة الهندية. وهكذا يُعتبَر علم النفس وعلم الأخلاق فرعين للفلسفة؛ وهما بهذه المثابة أهم من العلوم التي تدرس الطبيعة المادية فقط، ولا يعني قولنا هذا إن العقل الهندي تفاضي عن دراسة طبيعة العالم المادي؛ بل على العكس، تفوقت الهند في بحوثها العلمية عمومًا، وفي العلوم الرياضية، كالجبر والفلك والهندسة بخاصة، واشتهرت بتطبيق هذه العلوم الأساسية في الرياضية، كالجبر والفلك والهندسة بخاصة، واشتهرت بتطبيق هذه العلوم الأساسية في مجالات عديدة من النشاط الإنساني، وفي الوقت ذاته، أحرز الفكر الهندي تقدمًا في ميادين علم الحيوان والنبات والطب. لكن الهنود شعروا، منذ وقت طويل جدًا، بأن روح ميادين علم المادي أو المناحية وحقيقة الكون، وهي ذات دلالة أسمى من العالم المادي أو الخارجي.

٤ ـ الاهتمام بالباطن سبيل إلى المثالية

يتميز معظم فلاسفة الهند بأنهم "مثاليون"، بوجه أو بآخر، وتظهر مثالية الفلسفة الهندية، الهندوسية خاصة، بميلها إلى مثالية التوحيد، وتعتقد هذه الفلسفة، هي

غالبيتها، أن الحقيقة واحدة في مطلقها وروحية في مطلقها، ويبدو أن بعض المناهج قد اعتنق الثنوية أو التعددية، لكنه صبّبنها بطابع الواحدية الوجودية، وإذا ما ركزنا تفكيرنا على ما تحتويه الفلسفة الهندية ككل، دون الانتباه إلى فروعها المختلفة، نجد أنها تشرح الحياة والحقيقة في ضوء مثالية الواحدية الوجودية، ويعود هذا إلى مرونة العقل الهندي وإلى مرونة المثالية الواحدية وديناميتها التي تتخذ أشكالاً عديدة وتعبّر عن نفسها كوحدة حتى في العقائد المتنازعة، وفي الواقع، لا تُعتبّر هذه الوقائع متناقضة بقدر ما تُعتبر أوجه مختلفة للتعبير عن وحدة أساسية تكتنف الفلسفة الهندية جمعاء.

لعبت الفلسفة المادية دورها إبان مرحلة معينة في الهند، وعلى الرغم من محاولة المدارس الروحية إسكاتها، لكنها وجدت قبولاً لها عند بعض الناس، وعلى كلّ حال، لم تستطع هذه المادية أن تستمر، وذلك لقلة أتباعها ولضآلة تأثيرها الإيجابي، لقد عرفت الفلسفة الهندية النزعة المادية، لكنها تغلّبتُ عليها، وتقبّلتُ المثالية، وجعلت منها النظرة الوحيدة القائمة، حتى ولو اتخذت لذاتها مضمونًا معينًا.

٥ ـ تعتمد الفلسفة الهندية على الكشف وسيلة إلى معرفة المطلق وعلى الفكر وسيلة إلى معرفة النسبى

الفكر والمعرفة الفكرية لا يكفيان، فعلى الرغم من أن الفكر لا يخطئ كليًا، لكنه لا يكفى، فلكى يعرف الإنسانُ الحقيقة عليه أن يعظى باختبارها فعليًا. ففى الفلسفة الهندية لا يعرف الإنسان الحقيقة وحسب، بل يحققها، أما الكلمة التي تعنى "فلسفة" في الهند فهي «درشنا» التي تُشتّق من الجذر ددرش، الذي يعنى "الرؤيا". و"الرؤيا" هذه تعنى أن نتجهز بخبرة كشفية مباشرة في الموضوع لنتحد معه. وتتعذر علينا المعرفة مادام الفكر والموضوع مختلفين أو متباعدين، وقد اعتمدت المذاهب اللاحقة للفلسفة الهندية، حتى منذ بداية المناهج، على الفكر من أجل صياغة ممنهجة للمذاهب والمناهج، ومن أجل إيجاد تبريرات منطقية، كما اعتمدت عليه في حسم المناظرات التي كانت تقوم بين منهج وآخر، ومع ذلك، ثعنمد المناهج كلها، ماعدا منهج تشارفاكا المادي، على وجود طريق أعلى

لعرفة الحقيقة، طريق أسمى من الفكر، هو الإدراك المباشر أو اختبار الحقيقة المطلقة التى لا يمكن الوصول إليها بالفكر بأى شكل من الأشكال. يستطيع الفكر أن "يشير" إلى الحقيقة، لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يبلغها، فإذا كان الفكر وسيلة الفلسفة بمعناها الفكرى، كان الكشف الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق. وهكذا تعتمد الفلسفة الهندية اعتمادًا كليًا على الكشف، وتعترف بفاعلية الفكر والذكاء عندما يطبّقان في نطاق طافتهما المحدودة أو فيما يناسبهما من استعمالات.

٦_ تعترف الفلسفة الهندية بالرجعيات القديمة

لقد أدرك الفلاسفة الهنود قيمة الموروث، كما أفصح عنه الأقدمون؛ ولم يخرج الفلاسفة الذين يعودون إلى الفترات المتأخرة عن كونهم شارحين للحكمة القديمة أو معلقين عليها. وعلى الرغم من التبدل الذي طرأ على المذاهب القديمة، لكن روحها وفكارها الأساسية حافظت على قيمتها على مدى العصور.

والحق أن احترام المرجعيات لا يقف حائلاً دون التقدم، لأن استمرار الفكر، وإنّ لم يكن على صعيد واحد، لا يقضى على وحدة المعتقدات ولا يناقض صفاتها الأساسية التى تقوم على الروحانية والباطنية والكشف والاعتقاد الوطيد بأن الحقيقة يجب أن نعاش، لا أن تُعرَف وحسب،

إن احترام الهنود الشديد لرائيهم الأقدمين - وإنّ يكن مبالَغًا فيه - ينبع من اعتقادهم بأن الذين يعرفون الحقيقة فعلاً هم هؤلاء الذين يحققون الحقيقة لذلك فهم يوجهون انظارهم نحوهم ليدركوا الحقيقة التي أدركها سالفوهم. لقد أبدعت الهند مذاهب كثيرة ومناهج فلسفية عديدة؛ وقد تم هذا الإبداع على الرغم من احترام الهنود لحكمائهم الأقدمين واعتبارهم مكتشفى الحكمة، ويظهر احترام الهنود لكتشفى الحقيقة الأقدمين وإبداعهم المستمر في إعلانهم أن القلسفة الهندية ليست معتقدًا دينيًا مذهبيًا، بل هي فكرة واحدة تدور حول موضوعات عديدة، ويبدو تحرّر هذه المناهج من النزعة التقليدية القديمة في أن مذهب سامكهيا الأصلى، مثلاً، لا يذكر شيئًا عن إمكان وجود الله، على

الرغم من وضوح الفكرة في مذهبه، ويعترف اليوكا والفيشيشكا بوجود الله، لكنهما لا يعترفان بأنه خالق العالم المادي؛ أما ميمامسا فإنه يتحدث عن الله، لكنه ينفي أهميته ويُدخِل فاعليته في باب النظام الأخلاقي للعالم، ولكي نفهم هذه الأمور فهمًا أوضع، علينا أن نعود إلى المناهج البوذية الأولى التي ترفض الإله الشخصي وإلى تشارفاكا التي تنكر وجود الإله اللاشخصي، وهذا ما يدلنا على اعتماد الفكر الفلسفي الهندي على مقوماته الأولى والقديمة على الرغم من اختلافه معها.

٧ ـ ضرورة النقل لروح الفلسفة الهندية ونهجها

تعود هذه الفكرة إلى رك فيدا، حيث أدرك الراؤون أن الدين الحق يشتمل على جميع الأديان: الله واحد، لكن الناس يدعونه باسماء مختلفة. وتعترف الفلسفة الهندية، بطريقتها التأليفية، بالمظاهر المتعددة للتجربة والحقيقة. فالدين والفلسفة، المعرفة والسلوك، الكشف والفكر، الإنسان والطبيعة، الله والإنسان، الظاهر والباطن، مظاهر تنسجم كلها في الميل التأليفي للعقل الهندي. ويميل الهندوسي إلى الاعتقاد بأن المناهج السنة، بالإضافة إلى اختلافاتها وفروعها الثانوية، ينسجم بعضها مع بعض وتتكامل في الرؤيا الكلّية الواحدة.

ولدى مقارنتها بالفلسفة الغربية، بموقفها التعليلى حيال المعرفة والتجربة، تكون الفلسفة الهندية "تأليفية". فالنصوص الأساسية لهذه الفلسفة لا تهتم لمظهر واحد للتجربة والحقيقة، بل تهتم لمحتوى النطاق الفلسفى كله. فالميتافيزياء، والإيستمولوجيا، والأخلاق، والدين، وعلم النفس، إلخ، مسالك لا ينفصل أحدها عن المسالك الأخرى؛ بل إن الفكر يتعامل معها في وحدتها الطبيعية كمظاهر لحياة وتجربة واحدة أو لحقيقة واحدة شاملة.

هذه الرؤيا التأليفية للفاسفة الهندية هي التي حققت هذا التسامع الديني والفكرى الذي نراه في الفكر الهندي خلال المصور، والمنازعات الحديثة بين الجاليات الدينية القائمة لأسباب سياسية ليست من فعل العقل الهندي، بل هي خصم لدود لعبقريته

الفريدة الساعية إلى التكيف والتسامح الذى يجمع الفرق والملل ضمن حقيقة واحدة.

بالإضافة إلى هذه الصفات النظرية والعقلية الملازمة للفلسفة الهندية، نجد وحدةً فكريةً متماسكةً أساسيةً في الحقل العملي، ولهذه الوحدة أوجُه عديدة، ففي الدرجة الأولى، تنبع مواضيع فلسفات الهند _ هندوسية وبوذية وجينية وتشارفاكا _ من القضايا العملية لحياة الإنسان ومن قصبوره وآلامه التي تتألق في ذروته ـ باستشاء عقيدة تشارفاكا .. في الانمناق الكامل. وفي كلُّ حالة، بما فيها التشارفاكا، يتسم الموضوع بالواقعية أكثر من النظرية، وذلك لأن تشارفاكا لا يهتم بالنظري لذاته، بل لعيش حياة اللذة، من حيث إن هذه تُبرز نمطًا آخر من أنماط الحياة، لذا فإن غاية الحياة في الهندوسية والبوذية والجينية واحدة في الجوهر: مفهوم "الانمتاق" (مُكثنا) هو الموضوع الرئيمين في الهندوسية والجينية، تمامًا كما يتحقق في النيرفانا، غاية البوذية. أما المني الدقيق للانعشاق فإنه يختلف بين المدارس الهندوسية والبوذية ذاتها؛ لكن المعانى الأساسية لمُكشا (الانعتاق) والنيرفانا ("الفناء") هي الفبطة التي تعني التحرر من الشقاء والألم والانعتاق من دورة التجسد من جديد (سمسارا). وأحيانًا، يبدو الهدف سابيًا، إذ بشير فقط إلى التحرر من الألم ومن التقمص؛ ومع ذلك، فهو يعني العمل الإيجابي من اجل تحقيق حياة أغنى وأكمل والوصول إلى النبطة الأبدية. فالروح تعمل من جديد على تحقيق صفائها الأصلى لتتحد مع المطلق وتقيم علاقتها مع الله بمجرد الوجود الأزلى للروح النقية في فرديتها، وفي كلُّ الأحوال، تتحرر من قصورها وتورُّطها في الحياة.

لناهج ومدارس الفلسفة الهندية عقل واحد في ما يتعلق بغاية الحياة وبوجود صالع على الأرض. فالروح الأساسية لفلسفة الحياة في الهندوسية والبوذية والجينية تكمن في اللاتعلق (الزهد). ويُعتبر اللاتعلق هذا موقفًا عقليًا يحققه الفرد في النصيب المقسوم له من الحياة. وعلى هذا الأساس، يحيا وجودًا يوميًا "عاديًا" مع الناس، دون أن يتبرم بنتائج أفعاله أو يتورط فيها؛ وبهذا يبلغ نوعًا من التسامي الروحي والعقلي على المفاهيم الأرضية دون أن تستعبده، ولا يكون هذا الموقف سلبيًا أو هروبًا، لأن الفرد يشارك في

نشاطاته اليومية بما يتفق مع موقعه في المجتمع، ويكون هذا العيش والسلوك والعمل الخالى من إحساس التعلق بالأشياء القضية الرئيسة التي تجعله يحيا في هذا العالم دون أثرة أو أنانية.

نظام الطوائف

ثمة عامل آخر يوحّد المدارس الهندية في الحقل المعلى، على الرغم من أن مدارس تشارفاكا والبونية والجينية لا توافق عليه، وهذا لأن نمط الحياة الاجتماعية الذي تقبل به المدارس، دون الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة بينها في حقلًى الميتافيزياء والإبستمولوجيا، يتجلّى في تقسيم المجتمع إلى أربع 'طوائف' ، تمثل للمراحل الأربع للحياة، أي القمم الرئيسية التي يبحث عنها الإنسان، ففي الهندوسية، ينقسم المجتمع إلى أربع فشات تتحد في الوظيفة، وهي: الكاهن المعلم (برهمن)، الملك أو القائد السياسي والحربي (كشتريا)، والتاجر (فيشيا)، والعامل (شودرا). وتسمّى الطوائف الثلاث الأولى المولودة مرتين'، ويشير هذا اللقب إلى الهندوس الذين تلقوا أسرار الدين؛ أما الطائفة الرابعة فإنها لا تتصف بهذه المزية، وتشمل حياة "المولودين مرتين' مراحل أربع هي: الطالب (برهمتشارن)، ورب البيت (كرهستها)، وساكن الغابة (فانُبرَسُتها)، والراهب الجوال (سنياسن).

وفى هذا النظام الاجتماعى، لا يدخل الفرد حياة العزلة ما لم يكن قد أتم واجباته نحو الناس كطالب وكرب أسرة؛ وفى المرحلتين المتأخرتين من حياته، يركز أكثر فأكثر على الناحية الروحية ويبحث عن الحقيقة لكى ينعتق. لذا كانت غايات الحياة التى يتقبلها الهندوس تتجسد فى الاستقامة أو طاعة القانون الأخلاقى (دهرما)، وفى الثروة والتقدم المادى (أرّتها)، وفى الرغبة (كاما)، وفى التحرر (مُكشا). ويسيطر دهرما، القانون الأخلاقى، على الحياة؛ وهذا يعنى أن تحقيق الثروة وتلبية الرغبة لا يتمان بكسر قواعد الأخلاق. لذا، كان مُكشا يمثل الفاية السامية التى يهفو إليها الناس. ويتقبل الهندوس هذه الفلسفة الاجتماعية دون أى تعليق. وتتجلّى هذه الفلسفة فى أدبيات دهرما شامئترا،

لكنها لا تحظى بأى بعنط ولا توجد إلى جانب أى تبرير فلسفى في النصوص الفلسفية التطبيقية. وفي نظر الهندوس، تكون هذه الحياة المثالية بمثابة روح الوحدة لحياة البلاد الاجتماعية والخلفية، وذلك على الرغم من أن البوذية والجينية ـ وهما أقلبتان ـ لا تتبعان هذا النموذج الخاص المحتذى للحياة،

كان من أهم الأسس والخصائص التي قامت عليها الفلسفة الهندية ما يلي:

- (أ) مشكلة الخلاص: الخلاص من المعاناة وأنواع العذب، وهو يمثل الأصل الذي البعثت عنه الفلسفات الهندية بمدارسها وأنساقها المتنوعة، فإذا كانت مشكلة الخلاص قد وجدت لها حلا في الفكر المصرى القديم يتمثل في مقاومة ألموت عن طريق وسائل التخليد التي ابتكروها، فإن الفلسفة الهندية قد تعمقت في دراسة هذه المشكلة، وبينت مفهوم الخلاص، ومعنى المعاناة وأسبابها وكيفية توقيها، والوصول إلى الخلاص النهائي منها، وعلى هذا الأساس تعددت المدارس الفلسفية وتنوعت الحلول بين عملية ومنطقية وزهدية عرفانية، وظهرت مدارس الاتحاد ووحدة الوجود، التي كان لها أثر كبير في الفلاسفة المسلمين كما سيتضع فيما بعد. (انظر: مدخل إلى الفلسفة، ص١٨).
- (ب) عشيدة التناسخ: وتعنى انتشال الروح من الجسد عند الموت إلى جسد آخر، وتستمر هكذا في التنقل بين الأجساد حتى تستشر في أصلها الأول الذي صدرت منه. فإذا كانت الفلسفات "البراهمانية" قد انطلقت من سعى الحكماء الدائب للخلاص مي فل أشكال المعاناة الإنسانية، فإن عقيدة التناسخ كانت هي الأخرى حلا لكل ضروب المعاناة التي تحفل بها الحياة، والتي يمثل التغلب عليها المشكلة الجوهرية لدى "البوذية"، وهذه المقيدة كان لها أثر كبير في بعض الدارس الفلسفية والتصوفية الإسلامية.

أراء الفكر الهندى وشموله

هو نتاج تفاعلات حضارية شارك في تفعيلها أمم وشعوب شتى، منها على سبيل المثال الآريون المنحدرون من أواسط آسيا قبل الميلاد بما يزيد على ألفى سنة "، وقد كان لهذه القبائل أثر كبير في تاريخ الهند إذ يعزى إليها تكوين اللغة السنسكريتية _ عبد المنعم

النمر تاريخ الإسلام في الهند ص٧١ - فمع وصول الشعوب الآرية إلى الهند بدأ العصر الفيدى الفيدى، وهو أول مراحل التفكير الهندى المنظم، يقول جون كولر: "بدأ العصر الفيدى عندما انتقلت الشعوب الآرية من آسيا الوسطى إلى وادى السند في نحو ١٥٠٠ ق.م، واختلط التراث الثقافي الذي حملوه بتقاليد الشعوب التي التقوا بها وعاداتهم، وبدأ ما يمكن تسميته بالثقافة الهندية بالمعنى الصحيح في التشكل، وتمت تغذية نموها من خلال مناخ وأوضاع الثقافتين السابقتين " الفكر الشرقي القديم ترجمة كامل يوسف ص٧٧، ومن الثقافات المؤثرة في الفكر الهندى الثقافة الفارسية والثقافة الإغريقية، يقول الأستاذ بوذابريركاش: " الهند كان لها اتصال بالغرب قبل غزوة الاسكندر "، ويبرهن على هذا بأدلة من التاريخ إلى أن يقول: " وينتهي بنا كل ذلك إلى أن الهند قد عرفت الإغريق عن طريق فارس، كما عرف الإغريق الهند عن طريقها ايضا "، يقول الدكتور عبد المنعم النمر: " ولقد عمل هذا الاحتكاك بين الإغريق والهنود على التفات الهند نحو اليونان، كما نقل الإغريق إلى بلادهم أقاصيص الهند وأساطيرها التي سمعها في البلاط كما نقل الإغريق إلى بلادهم أقاصيص الهند وأساطيرها التي سمعها في البلاط الفارسي، فقد شرع الهنود يهتمون بالإغريق، ويحدثنا أرسطو عن فلاسفة من الهند فدموا إلى أثينا لمحاورة سقراط ومناقشته في الشاكل الفلسفية التي يعالجها المفكر اليوناني".

أهمية المنظور الذاتي والاستبطان

إن الفكر الهندى ينصب على الباطن، ففى سبيل التغلب على المعاناة ينغمس الفرد فى عملية فحص الذات التى يمكن من خلالها فهم الأوضاع الداخلية للحياة.. الفكر الهندى لا يهدف للتحويل بل للإعلام، أى لتزويد الإنسان بأخبار ومعلومات. وبعبارة أخرى: التحويل الذى تدعو إليه الفلسفة الهندية هى إجراءات على القلب أو فيه، وبذلك فى نظرها يستطيع المرء تجاوز نفسه، إنه ضد النفس لا ضد العالم، كأن النفس هى الخصم لأنها مقاومة للاخضاع والانقياد، ومن هنا يتأتى أنصع لون فى الصورة الفلسفية الهندية، وهو التشاؤم، ومن هنا القتامة والقساوة الفظة على الحياة والبدن، ومن هنا الفهم الأسود للمعادة. " الآن تتضع الميزة الباطنية للفلسفة الهندية إنها ذاتية صرفة تشدد على قيم القلب والوجدانيات "، وهذا التأمل الذاتي أدى إلى ذيوع روح التصوف في الهند.

الفكر الهندى فكر أسطورى حالم؛ لعبت الأسطورة دورا أساسيا فى الفكر الهندى بل والديانات الهندية جميعا، فالأسطورة تلازم هذا الفكر بحيث لا نستطيع الوقوف على تفسير أى ظاهرة كونية إلا باستخدام القصص الخرافية، وذلك أمر طبيعى إذا ما عرفنا أن الشخصية الهندية شخصية حالمة، ويرجع هيجل فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ ص٩٩ هذه الظاهرة إلى النظرة الهندية للأشياء فهى تماما نظرة وحدة وجود عامة panthesimولكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا الفكر.

خصائص الفكر الديني الهندى:

أولا ينبغى ألا ننظر إلى الهند نظرتنا إلى أمة واحدة مثل مصر وبابل، بل لا بد من اعتبارها قارة بأسرها لكثرة السكان، ولكن اختلاف السكان في اللغة والدين هو الأهم، فإن تباين لغات السكان ولهجاتهم يلمسه كل زائر للهند كما يلمسه سكان الهند أنفسهم، وهذا التنوع أدى لظهور عدد من أديان العالم الكبرى في الهند، وأصبح الفكر الديني الهندى يتميز بخصائص ينفرد بها عن غيره وهي:

تعدد الأديان: إن وجود أديان متعددة خاصة للهند كان قبل الغزو الآرى للبلاد، ومن ذلك الغزو الدمجت أديان الهند القديمة بالديانة الآرية، فالآريون عندما دخلوا الهند جلبوا معهم آلهتهم وديانتهم، ورغم محاولة الآريين التخلص من جميع الآثار الدينية والعقائدية لأديان الهند القديمة بشتى الوسائل إلا أنهم تشريوا من حضارة وادى نهر الهند واقتبس الآريون معظم عقائد أهل نهر الهند وصبغوها بالصبغة الآرية كما يقول الدكتور محمد اسماعيل الندوى في كتابه الهند القديمة وحضاررتها ودياناتها ص18.

الرؤية الدينية الواحدة للكون؛

لقد أطلق بعض مؤرخى الهند على أديان الهند مسمى "أديان القانون الكلى الأزلى" لأنها تصدر عن قوانين للوجود ثابتة، كما كونت رؤية دينية لا تعتمد على فكرة الألوهية وخاصة في شكلها الذاتي الشخصي، كما أنها طورت لنفسها فهما للخلاص الديني مستقلا استقلالا تاما عن الخلاص الذي طورته الديانة اليهودية والمسيحية.

طغيان النزعة الروحية، أديان الهند ومعتقداتها موغلة في النزعة الروحية.

يجمع أديان الهندى عموما التاريخ على أنه يدور في حلقات ثلاث متكررة، وأن حياة "فهم الفكر الهندى عموما التاريخ على أنه يدور في حلقات ثلاث متكررة، وأن حياة الكون كحياة الفرد تخضع لسلسلة حياتات لا فكاك لها ولا معيد عنها: خلق، ثم نمو ثم موت وذلك هو التنظيث الهندى. إن هذا يجعل "الشعور بالزمن لا حدود له ويطنى الإحساس بالأزلية أو اللانهائية على الإحساس التاريخي المحدود "الدكتور محمد خليفة حمين في كتابه تاريخ الأديان ص٥٢٠.

الانعزال عن المجتمع أو العزلة المدبرة

يميل الإنسان الهندى إلى العزلة، ويدبر ظهره للعالم والحياة والمجتمع والعمل والواقع.

أ القديس الهندى أى الغاية المثلى للإنسان _الإنسان الكامل _هو الذى يتأمل، ولا يعمل، يتنسك في غابة ينقطع عن أهله ومجتمعه ليعيش حياة الروح والانعزال، المجتمع المثالى: هو بالتالي مجتمع أشباح، قائم في غابة وعلى التسول واللاحركة وعدم النشاط، لا يتحقق كمال الحكيم (رشى RSHI) ولا يبلغ المثل الأعلى بين الناس، بل بمنأى عنهم، لا كمال في المجتمع بل في خارجه، ولا في الحياة بل في تركها.

التصوف والزهد الطريق الأول الأساسى للخلاص: المعاناة هي لب وجوهر العقائد الهندية، والزهد والتقشف وتعذيب البدن من وسائل تصفية النفس وخلاصها.

اعتقاد التناسخ،

يقول البيرونى: " التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يك منها، ولم يعد من جملتها " التناسخ في الديانة الهندية يمالج فضايا خلود الروح والثواب والعقاب وحصول العلوم والمعارف وأحيانا كوسيلة للخلاص.

إن تفوق الهند أوضح في القلسفة منه في الطب؛ ولو أن أصول الأشياء ها هنا أيضاء ينسدل عليها ستار يخفيها وكل نتيجة نصل إليها إن هي إلا ضرب من الفروض؛ فبعض

كتب يوبانشاد أقدم من كل ما بقي لنا من الفلسفة اليونانية، ويظهر أن فيتأغورس وبارمنيدس وأفلوطين قد تأثروا بالميتافيزيقا الهندية؛ أما آراء طاليس وأنكسمندر وأنكسمينس، وهرقايطس، وأناكسجوراس وأمباذقليس، فهي لا تسبق فلسفة الهنود الدنيوية فحسب، بل يطبعها طابع من الشك ومن البحث في الطبيعة المادية، يميل بنا إلى ردها إلى ما شئت من أصول ما عدا الهنود؛ ويعتقد فكتور كوزان أننا مضطرون اضطراراً أن نلقمس في هذا الميدان الذي درجت فيه الإنسانية، منشأ الفلسفة العليا"، والأرجح عندنا أنه ليس بين المدنيات المروفة لنا جميعاً، مدنية واحدة كانت أصلاً لكل عناصر الدنية، لكنك لن تجد بين بالاد العالمين بلداً اشتدت فيه الرغبة في الفلسفة شدتها في الهند؛ فهي عند الهنود لا تقتصر على كونها حلية للإنسان أو تفكهة يسرّي بها عن نفسه، يل هي جانب مهم لا غني لنا عنه في تعليقنا بالحياة نفسها وفي معيشتنا لتلك الحياة: وإنك لتجد حكماء الهند يتلقون من إمارات التكريم ما يتلقاه في الفرب رجال المال والأعمال؛ فأي أمة سوى الأمة الهندية قد فكرت في الإحتفال بأعيادها بمناظرات بنازل فيها زعماء المدارس الفلسفية المتنافسة بعضهم بعضاً؟ فتقرأ في اليوبانشاد كيف خصص ملك الفيديهيين يوماً لمناقشة فلسفية باعتبارها جزءاً من الاحتفال الديني، بين "بإجنافالكيا" و"أسفالا" و"أرتابهاجا" و"جارجي"؛ ووعد الملك أن يثيب الظافر منهم- وكان عند وعده- بمكافأة قدرها ألف بقرة وماثة قطعة من النهب، وكان المألوف للمعلم الفياسوف في الهند أن يتحدث أكثر مما يكتب؛ فبدل أن يهاجم معارضيه عن طريق الطبعة المأمون الجانب، كانوا يطالبونه بملاقاتهم في مناظرة حية، وبالذهاب إلى مقارّ المدارس الأخرى ليضع نفسه هناك تحت تصرف أتباعها في جداله وسؤاله؛ وثقد أنفق أعلام الفلاسفة، مثل تشانكارا" شطراً عظيماً من أعوامهم في أمثال تلك الرحلات الفكرية؛ وكان الملوك أحياناً يسهمون في هذه المجادلات، في تواضع يليق بالملك وهو في حضرة الفياسوف- ذلك إن أخذنا بما يرويه لنا الفلاسفة أنفسهم عن ذلك؛ وينزل الظافر في مناظرة مهمة من تلك المناظرات، منزلة عالية من البطولة في أعين الناس، كهذه المنزلة التي يحتلها قائد عسكري عاد من انتصاراته الدامية في ميادين الحروب. وترى فى صورة راجبوتية من القرن الثامن عشر، نموذجاً للدرسة فلسفية هندية فللعلم جالس على حصير تحت شجرة، وتلاميذه جالسون القرفصاء أمامه على نجيل الأرض؛ وكنت تستطيع أن ترى مثل هذا المنظر أينما سرت فى الهند، لأن معلمى الفلسفة هناك كانوا فى كثرة التجار فى بابل، ولن تجد فى بلد أخر غير الهند عدداً من المدارس الفكرية بمقدار ما تجده منها هناك؛ ففى إحدى محاورات بوذا ما يدلنا على أنه قد كان فى الهند فى عصره إثنان وستون رأياً فى النفس بأخذ بها الفلاسفة المختلفون؛ يقول "الكونت كسرانج": "إن هذه الأمة الفلسفية قبل كل شيء، لديها من الألفاظ السنسكريتية التى تعبر بها عن الفكر الفلسفى والدينى أكثر مما فى اليونانية واللاتينية والجرمانية مجتمعة".

لما كان الفكر الهندى قد انتقل بالحديث الشفوى أكثر منه بالكتابة، فأقدم صورة هبطت إلينا عن مذاهب المدارس المختلفة، هى الحكّم ويسمونها "سترات" ومعناها "خيوط" - يكتبها المعلم أو الطالب، لا لتكون وسيلة لشرح رأيه لغيره بل لتعينه على وعيها في ذاكرته؛ وهذه السترات ترجع إلى عصور مختلفة فبعضها قديم برجع تاريخه إلى سنة ٢٠٠ م، وبعضها حديث يرجع إلى سنة ٢٠٠ م، وهي جميعاً على كل حال أحدث جداً من التراث الفكرى الذي تلخصه، والذي تناقلته العصور بالشفاه، ذلك لأن نشأة هذه المدارس الفلسفية قديمة قدم بوذا، بل لعل بعضها - مثل السائخيا - كان قد ثبت أساسه عندما ولد بوذا، يبوّب الهنود مذاهبهم الفلسفية كلها في صنفين: المذاهب الأستيكية التي تُثبت.

وقد فرغنا فيما مضى من دراسة المذاهب الناستيكية التى أخذ بها على وجه التخصيص أتباع (شارفاكا) وأنصار بوذا والجانتيون؛ والمجيب أن هذه المذاهب إنما سميت (ناستيكا) أى الكافرة الهدامة، لا لأنها شكت أو أنكرت وجود الله (ولو أنهم فعلوا ذلك) بل لأنها شكت وأنكرت أو تجاهلت أحكام الفيدات؛ وكثير من مذاهب (آستيكا) شكت في وجود الله كذلك أو أنكرت وجوده، لكنها مع ذلك سميت بالمذاهب المؤمنة بأصول الدين، لأنها سلمت بصواب الكتب المقدسة صواباً لا يأتيه الباطل، كما قبلت نظام الطبقات؛ ولم يفكر أحد في تقييد الحرية الفكرية، مهما بلغت من الإلحاد، عند تلك

المذاهب التى اعترفت بهذه الأسس الجوهرية التى تقوم عليها الجماعة الهندية الأصلية؛ ولما كان تفسير الكتب المقدسة يفتح مجالاً واسعاً لاختلاف الرأى، بحيث استطاع مهرة المفسرين أن يجدوا فى الفيدات أى مذهب شاءوا، فقد أصبح الشرط الوحيد فى واقع الأمر، الذى لا بد من تحققه إذا ما أراد الإنسان أن يكون ذا مكانة عشلية فئ نفوس الناس، هى أن يعترف بالطبقات؛ حتى لقد أصبح هذا النظام هو مصدر السلطان الحقيقى فى البلاد؛ معارضته تعد خيانة كبرى، وقبوله يغفر عن كثير من السيئات؛ وإذن فالواقع هو أن فالاسفة الهند تمتعوا بحرية أكبر جداً مما أتيح لزم الأثهم فى أوروبا الوسيطة حين سادت الفلسفة الإسكولائية (أى المدرسية)، لكن ربما كان هؤلاء الهويولة الفلاسفة أقل حرية من مفكرى الدولة المسيحية فى ظل البابوات المتورين الذين سادوا أيام النهضة الأوروبية.

وآلت السيادة لسنة من المذاهب الأصيلة" - المؤمنة بأصول الفيدات أو الدارشانات (رمعناها البراهين)، حتى لقد أصبح لزاماً على كل مفكر هندى ممن يعترفون بسلطان البراهمة، أن يعتنق هذا المذهب أو ذاك من تلك المذاهب السنة؛ وهي كلها مجمعة على طائفة معينة من الآراء تعتبر ركائز التفكير الهندى: وهي أن الفيدات قد هبط بها الوحي، وأن التدليل العقلي أقل جدارة بالركون إليه في هدايتنا إلى الحقيقة والصواب، من إدراك الفرد وشعوره المباشرين إذا ما أعد الفرد إعداداً صحيحاً لاستقبال العوامل الروحية وأرهفت نفسه إرهافاً باصطناع الزهد والتزام الطاعة مدى أعوام لمن يقومون على تهذيب نفسه؛ وأن الغاية من المعرفة ومن الفلسفة ليست هي السيطرة على العالم بقدر ما هي الخلاص منه؛ وأن هدف الفكر هو التماس الحرية من الألم المساحب لخيبة الشهوات في أن تجد إشباعها، وذلك بالتحرر من الشهوات نفسها؛ تلك هي الفلسفات التي ينتهي إليها الناس إذا ما أتعب نفوسهم الطموح والكفاح والثراء والتقدم والنجاح.

نتائج الفلسفة الهندية

جاءت الفتوح الإسلامية فختمت على عصر الفلسفة الهندية؛ وأدت هجمات المسلمين- ثم هجمات المسيحيين فيما بعد- على الديانة القومية إلى انكماش هذه

العقيدة القومية نفسها دفاعاً عن نفسها، فوحدت أجزاءها، وحرّمت كل جدل في الدين، والجمت حركة الزندقة مع أنها مصدر التجديد، بحيث لم يبق إلا اطراداً راكداً في التفكير؛ ولما جاء القرن الثاني عشر، وجد مذهب الفيدانتا- الذي حاول على يدى شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة- من يفسره من القديسين، مثل "رامانوجا" (حوالي شانكارا أن يكون ديناً للفلاسفة- من يفسره من القديسين، مثل "رامانوجا" (حوالي وراما، وكرشنا؛ ولما حرم على الفلسفة أن تفكر فكراً جديداً، لم يكفها أن تتحدر إلى إسكولائية، بل بانت عقيماً، وجعلت تتلقى العقائد من الكهنوت، وراحت تتعب نفسها في البرهنة عليها، بحيث تبين ما بينها من مميزات للواحدة عن الأخرى دون أن تدل تلك المميزات على فروق حقيقية، مصطنعة في ذلك منطقاً بغير عتل.

ومع ذلك فالبراهمة قد استطاعوا في عزلتهم التي أووا إليها وتحت درع واقية اتخذوها من إلغاز عباراتهم إلغازاً لا يفهمه أحد سواهم، استطاعوا أن يصونوا المذاهب الشديمة من العبث، بأن صبوها في (سُوترات) (أي حكم أو عبارات موجزة) غامضة، وتعليقات ملغزة؛ وبهذا نقلوا نتائج الفلسفة الهندية عبر الأجيال والقرون؛ وقد كانت كل هاتيك المذاهب، برهمية كانت أو غير برهمية، تعتبر ملكات العقل ضعيفة لا حول لها، أو خادعة إزاء حقيقة الكون التي يراها الإنسان أو يحسها رؤية وإحساساً مباشرين. وكل اتجاهاتنا العقلية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، أن هي في رأى الميتافيزيقي الهندي الإمحاولة سطحية عابثة لإخضاع الكون الذي يستحيل حساب دقائقه، لتصورات سيدة رقيقة ممن يرتدن "الصالونات الأدبية"؛ "في ظلام دامس بمضي أولئك الذين يعبدون الجهل، وفي ظلام أشد دماسة يتخبط أولئك الذين يطمئنون نفساً بما لهم من علم ؛ إن حدود العقل؛ فهي لا تبدأ بمثل فيزيقياً "طاليس" و"ديمقريطس" ولكن بمثل نظرية المعرفة وفي عن "لُك" وكانط"؛ والعقل عندها هو ذلك الذي ندركه إدراكا مباشراً، ولذا فهي تأبي أن حالله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر، أي عرفناه بالعقل، وهي تسلم بالمالم تحالية الواقعة؛ إن تحالله إلى معلوم عرفناه بطريق غير مباشر، أي عرفناه بالعقل، وهي تسلم بالمالم تحالية الواقعة؛ إن الخارجي، لأنها لا تؤمن بأن حواسنا في مقدورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة؛ إن الخارجي، لأنها لا تؤمن بأن حواسنا في مقدورها أن تعرفه على حقيقته الواقعة؛ إن

العلوم كلها جهل "رسميٌّ وهو ينتمي إلى دنيا الظواهر "مايا" فهي تصوغ في ألفاظ وعبارات لا تنفك متغيرة، الجانب المقلى من عالم ليس المقل فيه إلا جزءًا يسيراً - إن العقل في هذا العالم تيار واحد متنقل في بحر ليس له حدود؛ بل إن الشخص نفسه الذي يقوم بالتدليل العقلي لا يزيد على ظاهرة "مايا" أي أنه وهم من الأوهام؛ فماذا عسى أن يكون سوى التقاء مؤقت لطائفة من حوادث، أو سوى عُقدة عابرة في مسارات المادة والعقل خلال المكان والزمان؟- وماذا عسى أن تكون أفعاله وأفكاره سوى نتيجة لطائفة من القُوي التي سبقت بوجودها وجوده بعهد بعيد؟ ليس ثمة من حقيقة البراهما، ذلك المحيط الكوني الفسيح الذي لا تكون صورة أي شيء إلا بمثابة موجة عابرة فيه، أو إن شئت فقل لا تكون صورة الشيء إلا نقطة زُبُد على موجة من موجاته؛ فليست الفضيلة هي ما في أعمال الخير من بطولة صامتة، كلا ولا هي نشوة من التقوى ينتشيها من يوصف بها؛ بل هي مجرد الاعتراف بوحدة النفي مع كل نفس أخرى في حقيقة واحدة هي براهما؛ والحياة الخلقية إن هي إلا ضرب من الحياة يكون أساسه الشعور بما بين الأشياء كلها من اتحاد، "إن من يدرك كل الكائنات في نفسه، ويدرك نفسه في كل الكائنات، لن يصيبه شيء من القلق بعدئذ، إذ كيف يمكن أن يصاحبه بعد ذلك وهم أو أسى؟". إن ما حال دون أن توسع هذه الفلسفة نطاقها بحيث تؤثر في المدنيات الأخرى، هو بعض الخنصائص المميزة لها، التي لا يرى الهندي من وجهة نظرة شيئاً بعاب: فمنهجها، واصطلاحاتها الاسكولائية ومزاعمها الفيدية تحول بينها وبين أن تجد إقبالاً في أمم لها مزاعم أخرى، أو تثقفت بثقافات أكثر اتصالاً بهذا العالم الذي تعيش فيه؛ فمذهبها الخاص "بالمايا"- أي الظواهر- لا يبعث إلا قليـلاً على الحياة الخلقية وفس الفضيلة، وتشاؤمها هو بمثابة الاعتراف منها بأنها لم تفسر الشر، على الرغم من نظرية "الكارما" التي تحتوي عليها؛ وقد كان بعض تأثير هذه المذاهب الفلسفية، أن تزيد في حمل الناس على السكينة الهامدة في وجه الشرور التي كان يمكن عقلاً أن تصحب أو إزاء عمل كان كأنما يصيح منادياً لعله يجد من يؤديه؛ ومع ذلك ففي هذه التأملات عمق، إذا ما قارنته بالفلسفات التي تحض على النشاط، والتي نشأت في مناطق أيعث على

الفاعلية، أقول إن في هذه الفاسفات عمقاً يصبغ الفلسفات الأخرى الجاعثية على النشاط، بلون النفاهة؛ فيجوز أن تكون مـذاهبنا الفربيـة التي وثقت وثوقاً شديداً بأن "المعرفة قوة" بمثانة أصدوات شباب مضي، كان فيه شهوة تضخم له الطبيعة قدرة الإنسان ومستطاعه حتى إذا ما أنهكت قوانا في كفاحنا اليومي ضد الطبيعة التي لا تعبأ بنا، والزمن الذي يناصبنا العداء، ازدنا عندئذ رحابة مبدر حين ننظر إلى الفلسفات الشرقية التي توصي بالاستسلام والسلام؛ ومن ثم كان أثر الفكر الهندي على الثقافات الأخرى أشد ما يكون، في المهود التي تتعرض فيها تلك الثقافات لعوامل الضعف والانهيار؛ فلما كانت اليونان تحرز نصراً بعد نصر، لم تصرف إلا قليلاً من سمعها لما يقوله فيتاغورس أو بارمنيدس: ثم لما أخذت اليونان في التدهور، ذهب أفلوطين وذهب معه الكهنة الأورفيون مذهب تناسخ الأرواح، وطفق زينون الشرقي ببشر بما أوشك أن بكون استسلاماً للقضاء والقدر، وتسليماً للدهر ومبروفه: ولما كانت اليونان تحتضر، ارتاد أنصار الأفلوطينية الجديدة والفنوسطيون (الذين بأخذون بإمكان معرفة الله) حياض الهند يعبون من أعماقها؛ والظاهر أن ما أصاب أوروبا من فقر بسقوط روما وفتوح السلمين للطرق الموصلة بين أوروبا والهند، قد كان حجر عثرة مدى ألف عام، يعرقل تبادل الأفكار بين الشرق والغرب تبادلاً مباشراً؛ لكن لم يكد البريطانيون بثبتون أقدامهم في الهند حتى جعلت كتب اليوبانشاد تحرك الفكر الفربي بإعادة نشرها، أو بترجمتها؛ فتصور فخته مذهباً مثانياً على شبه شدمد بمثانية شانكارا وأوشك شوينهور أن يدخل في فلسفته مذاهب البوذية واليوبانشاد والفيدانتا، إدخالاً يجعلها جزءاً من فلسفته لا يتجزأ؛ وكانت اليوبانشاد في رأى شلنج وهو في شيخوخته أنضج ما وصل إليه الإنسان من حكمة؛ أما نيتشه فقد خالط بسمارك واليونان أمداً أطول من أن يتيج له الفرصة للعناية بثقافة الهند، ومع ذلك فقد اعتنق آخر الأمر فكرة آثرها على كل فكرة سواها، وهي فكرة ظلت متشبئة بمقله لا تبرحه ألا وهي فكرة دورة الحياة دورة أبدية تظل فيها تعيد ما مضى من مراحل- وما تلك الفكرة إلا صورة من مذهب عودة الروح إلى التقمص في أجساد كثيرة. إن أوروبا في عصرنا هذا تزداد أخذاً من فلسفة الشرق كما يزداد الشرق أخذاً من علوم الغرب؛ ويجوز أن تنشأ حرب عالمية أخرى فتفتح أبواب أوروبا (كما انفتحت اليونان عند تحطم إمبراطورية الإسكندر، وكما انفتحت روما عند سقوط الجمهورية الرومانية) بحيث تتدفق فيها فلسفات الشرق وعقائده؛ فثورة الشرق على الغرب ثورة متزايدة، وفقدان الأسواق الآسيوية التي كان من شأنها أن تقيم صناعة الغرب وازدهاره، وضعف أوروبا لما يصيبها من فقر وانقسام وثورة، كل ذلك قد يجعل من هذه القارة المنتسنة على بعضها غنيمة سهلة لديانة جديدة تجعل الناس يعقدون رجاءهم في السماء، ويفقدون الأمل في الأرض؛ ويجوز جداً أن يكون الهوى وحده هو الذي يجعل مثل هذا المسمد مستحيلاً في رأى الناس في أمريكا، لأن السكينة والاستسلام لا تتلاءم مع الجو الكهريائي الذي نعيش فيه، أو مع الحيوية التي تنشئ عن مصادر الثروة الغزيرة والأرض الفسيحة الأرجاء؛ ولا شك في أن مناخنا سيكون لنا في نهاية الأمر درعاً واقية.

الفلسفة الهندية القديمة: بوذا (٥٦٠ ـ ٤٨٠ ق.م.) النشأة ـ الإلهام - التيشير

تتناول فلسفة بوذا مجموعة من الاشكاليات الفكرية اهمها درجات الطريق - الحدس الصحيح للإيمان. - معنى الألم هو ألم وجودى - سلوك صحيح في الفكر والقول - التركيز والتأمل وهو استبطان ذاتى - الخلاص: من الألم والمعاناة والتخلص من الألم يكون بالتخلص من الأهواء وتتناول أركان المذهب الألم (الولادة، الشيخوخة، المرض، الاتحاد، الانفصال).

أما الحدس هو تفكير صحيح لا يحتاج إلى برهان وهو معرفة مباشرة لأن المرفة البرهانية غير مباشرة وتقوم على الأدلة،

يميز بين نوعين من المعرفة: الذاتية الحدسية/ الموضوعية البرهانية.

يقول بوذا إنه يجب أن نؤمن بأن الحياة تقوم على الألم، الألم: جسمى/نفسى الألم الألم؛ جسمى/نفسى الألم الوجودي أي الوجودي أي الم أي أن الوجود الإنساني قائم على الألم، والألم عند البونية يأخذ شكلين: شكل فيزيائي كالشيخوخة، والشكل الآخر هو الآلام النفسية كالاتحاد والانفصال.

يقول بوذا ممكن أن نتخلص من الألم إذا استبعدنا الأهواء.

مفهوم النفس (الذات)

. النفس عند بوذا تتكون من تلك العناصر وبالنسبة له الذأت ليست جوهر بسيط بل جوهر مركب ويتحلل لأكثر من عنصر.

الذات (عملية) سيرورة (الكارما) السيرورة هي الحركة الدائمة، سلسلة من الموجودات المؤقتة وتعنى التحول الدائم يقول بوذا النفس سلسلة من الموجودات تحولها مؤقت أي ليس ثابت وليس قائم ودائم إذن فهو في حالة تغيير وتحول فمن الطبيعي أننا كلما كبرنا كبرت خبراتنا فخبراتنا ستؤثر على كل الاستعدادات التي لدينا، ولأن كل العناصر المشكلة لها في حالة تحول.

من المرفة إلى النيرفانا النظرة النيرة،

وهى عبارة مجازية وليست علمية فالشيء الذي ينير يُعرف. التأمل الخالص الإلهام التحرر الحاسم (النيرفانا) نهاية الألم

التناسخ،

وهو أن تحل النفس في جسم آخر. إذا كان الانسان صالحًا يبقى على شكل انسان ولكن أذا كانت ذنوبه كثيرة يتناسخ على شكل حيوان.

بـودًا:

فيدهوا بوذا واسمه الحقيقى (قتاما) ويرجع أنه ولد ما بين (٥٦٠ ـ ٤٨٠ ق.م.). نشأ في أسرة ملكية وعاش عيشة سعيدة إلى أن اكتشف الشيخوخة والمرض والموت فذهب كما قال " فرحة بالحياة لذا قرر أن يعتزل حياة القصر وأن يعيش حياة الزهاد ثم تبدأ مرحلة ثانية تعرف بمرحلة المعرفة أو حدس حقيقة الوجود وذلك "بالإيمان بأن كل وجود ألم وأن الخلاص لا يتم إلا بالمعرفة "ثم تبدأ مرحلة ثالثة وهي مرحلة التبشير حيث قال: أريد أن أفرغ في هذا العالم الفارق طبلا لن يعلن عن الموت. أخيرا المرحلة الرابعة وهي مرحلة التحول إلى الرهبنة وتأسيمي الأديرة حيث قال يمعنك إناءه بيده ويطوف من بيت مرحلة التحول إلى الرهبنة وتأسيمي الأديرة حيث قال يمعنك إناءه قليل من الطعام.

خالثاء ممالم المذهب

يمكن تلخيص معالم المذهب الفلسفي لبوذا في النقاط الآتية:

- ١ ضرورة التحرر بنور البصيرة لأن المعرفة انعتاق.
- ٢ ـ ليست هذه المعرفة برهانية واستدلالية، وإنما هي معرفة حدسية شعورية وتأملية.
- ٣ ـ لا يقدم بوذا منظومة معرفية لتفسير الحياة وإنما يقدم طريقة فى الحياة أو دريا فى الإنعثاق يتكون هذا الطريق من ٨ خطوات هى: (إيمان صحيح، قرار صحيح، كلام صحيح، عمل صحيح، حياة صحيحة، جهد صحيح، فكر صحيح، تأمل صحيح). علما أن الصحيح يقصد به الصدق.
- ان للطريق في نظر بوذا مستويات أو درجات يبدأ أولا بالحدس ثم بمعرفة الألم
 ثم باتباع سلوك صحيح وأخيرا طلب الخلاص، ومن هنا نستطيع القول إن مميزات
 هذا المذهب.
- ٥ الألم: يعتبر الألم مقولة مركزية في مذهب بوذا لأنه في نظره الحياة كلها عبارة
 عن ألم: الولادة ألم، الشيخوخة ألم، المرض ألم الخ...
 - ٦ ـ حقيقة الألم أو سببه هو الظمأ.

تطورت الفلسفة الهندية تطورًا طويلاً ومعقدًا؛ وقد يكون تاريخ تطوّرها أطول من تاريخ أيَّ موروث فلسفيُّ آخر، ومع أن النظرة التاريخية ذات أهمية كبرى لفهم موروث كهذا، فإنه يتعدر علينا القيام بدراسة تاريخية دقيقة لهذا التطور، ونتيجة للنقص في تدوين التاريخ لدى الهنود أنفسهم فقد ضاع الكثير من التفاصيل المتعلقة بالتتابع التأريخي للنصوص الفلسفية الحكمية، أو على الأقل، لم يُحفَظ لها سجل، لذا يمكن كتابة تاريخ الفلسفة الهندية في خطوطها المريضة وحسب هذا مع العلم بأن فلسفة كهذه لا تكتمل من دون التعرف إلى الفلاسفة المستولين عن ظهور المذاهب الفلسفية وعن تطور الفكر، وعلى كل حال، نتيجة لتعمق الهنود في الفلسفة وإهمالهم للتأريخ، فإننا تعرف عن الفلسفة إذ إننا لا نعرف سوى نعرف عن الفلسفة إذ إننا لا نعرف سوى

النزر اليسير عن سيّر الفلاسفة الهنود الأقدمين. فمن جهة، نتعرف أحيانًا إلى مؤلّف بعض القصائد؛ لكن، كما هي الحال في الفلسفة المادية الهندية وبعض الفلسفات الأخرى، نظل النصوص الأصلية غير متوافرة وتفاصيل المناهج مجهولةً تمامًا.

المراحل الرئيسة الأربع للفلسفة الهندية

مرت الفلسفة الهندية إبان تطورها بأربع مراحل رئيسة انتهت في العام ١٧٠٠ بم: الفترة الأولى

مرحلة الفيدا التي يعتريها الغموض، وتقع تقريبًا بين ٢٥٠٠ و ٢٠٠ ق م، في تلك الفترة، استقر الآريون الذين قدموا إلى الهند من آسيا الوسطى وجعلوها موطنًا جديدًا لهم وطوروا ثقافتها وحضارتُهم الآرية تدريجيًا، أما من الناحية العلمية، فإنه لا يمكن تعدمية هذه الفترة بـ عصر فاسفى ، بل بفترة "تلمّس" .. وذلك لأن الدين والأسطورة والفلسفة اتصل بعضها ببعض وعانت من نزاع وانقسام شديد مستمر، إنه، على كلّ حال، عصر تطور فلسفى؛ وتُعتبر مبادئه التي عُرضت في الأوينشاد لهجة العصر، إن لم تكن النموذج الدقيق لتطور الفكر الفلسفى الهندي عمومًا.

تشتمل أدبيات هذه الفترة على أربعة من الفيدا هى: ركّ فيدا، يَجُر فيدا، ساما فيدا، وأتهرفا فيدا، ولكلّ منها أربعة أقسنام تعرف بالنّترا، والبراهمنا، والأرنيكا، والأوينشاد، وتشكل المنترا، وهى أناشيد، وخاصة الأناشيد الأخيرة من ركّ فيدا، بداية الفلسفة الهندية. وفي انطلاقها من فكرة التعدد في الأجزاء الأولى من الفيدا، مرورًا بالتوحيد وانتهاءً بالواحدية الوجودية، عبرت هذه القصائد والأناشيد الطريق إلى الواحدية في الأوينشاد، وتشتمل البراهمنا، وهي مخطوطات دينية، على قواعد السلوك وواجبات العبادة. أما الأرنيكا والأوينشاد، فإنها تمثل خلاصة البراهمنا وتبحث في المسائل الفلسفية، وترشد البراهمنا ربّ البيت إلى طريقة العبادة اللازمة، حتى إذا ما حلّت به الشيخوخة وجب عليه أن يلجأ إلى الفابة ليأخذ مكانه شخص آخر يقوم بالطقس الذي كان يقوم به هو سابقًا.

والأرنيكا، التى تقع بين البراهمنا والأوينشاد، تشجع الملتجئين إلى الغابة على التأمل. وتمثل الأرنيكا مرحلة الانتقال من طقوس البراهمنا إلى فلسفة الأوينشاد، ولئن كانت الأناشيد من إبداع الشعراء، فإن البراهمنا من وضع الكهنة والأوينشاد حصيلة تأمل الفلاسفة، وعلى الرغم من أن الأوينشاد استمرار لديانة الفيدا، لكنها تُعتبر احسجاجًا فلسفيًا قويًا على ديانة البراهمنا، والحق أننا نجد فيها الميل إلى الواحدية الوجودية الروحية - هذا الميل الذي تتصف به الفلسفة الهندية بوجه أو بآخر والذي يعتمد الكشف العقلى كمرشد إلى الحقيقة المطلقة أكثر مما يعتمد الفكر.

الفترة الثانية

ثمتد الفترة الثانية لتطور الفكر الفلسفى الهندى ـ وهى المرحلة الملحمية ـ بين ٥٠٠ أو ١٠٠ ق م و٢٠٠ ب م. وتُعرَف هذه الفترة بأنها عرض مباشر للعقائد الفلسفية فى أدب غير ممنهج وغير علمى ـ ونخص منها بالذكر ملحمتى الراماينا والمهابهارتا العظيمتين. وتشمل هذه الفترة أيضًا النشوء الأول للبوذية والجينية والشيفية (نسبة إلى الإله شيفا) وغيرها، وتُعتبر البهكفدكيتا، وهى جزء من المهابهارتا، أحد النصوص الثلاثة الرئيسية في الأدب الفلسفى الهندى، وعلاوة على ذلك، تعود بداية المدارس الهندية المستقيمة الرأى إلى تلك الفترة، كما تعود بداية المناهج العديدة إلى فترة ظهور البوذية؛ إذ إنها تطورت معها، أما الأعمال المنهجية للمدارس الرئيسة فقد كُتبت بعد ذلك الحين، غير أن أصول معتقدات المدارس العديدة وُضعَت في أثناء الحقبة الملحمية.

وتُمتبر هذه الحقبة من أخصب المراحل القلسفية الهندية وغيرها من الفلسفات، كاليونانية والفارسية والصينية؛ وقد ترشدنا معرفتنا لهذه الفترة إلى غنى الفكر الفلسفى وتنوعه وعمقه، وفي ذلك الفترة انبثقت فلسفات أخرى أيضًا، كمذهب الشك، والمذهب الطبيعي، والمذهب المادي، إلى جانب البوذية والجينية والمناهج الأخرى التي عُرفَت فيما بعد بالمناهج الهندية الأرثوذكسية، أما مناهج التشارهاكا والبوذية والجينية غير الأرثوذكسية فقد تباورت في مناهج مُحكمة في وقت لاحق. فى تلك الفترة، نُظمُ الكثير من دهرما شاسترا، وهى مقالات فى الأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وصُنَّفَتْ هذه المقالات، مثلها كمثل غيرها من النصوص التى ظهرت آنذاك، فى نصوص فلسفية نقلية (سمرتى) إذا قيست إلى أدبيات فترة الفيدا (شروتى) التى تُعَد مراجع ونصوصًا ملهّمة وموثوقة، وتُعَد دهرما شاسترا مقالات منظمة تتحدث عن سلوك الآربين فى حياتهم، وتصف تنظيمهم الاجتماعى وأعمالهم وواجباتهم الأخلاقية والدينية.

الفترة الثالثة.

تُعَد الفترة الثائثة مرحلة السوترا التي تعود إلى أوائل الحقبة المسيحية تقريبًا. وفي تلك الفترة، كُتِبَت البحوث المنهجة للمدارس العديدة، واتخذت المناهج طابعها الذي مازال فائمًا حتى الوقت الحاضر، ووُضِعت عقائد كلّ منهج في أقوال مُحكمة، يعتريها الغموض أحيانًا، وفي عبارات تُعَد تذكيرًا للمبتدئين، وذلك لكى تعرّفهم إلى تفاصيل المناهج الفلسفية التي انتموا إليها والتي لا يعرفها معرفة دقيقة إلا الضالعون في ذلك المنهج، وفي تلك الفترة أيضًا، تطور الموقف النقدي في الفلسفة إلى جانب الموقف المنهجي؛ واحتوت الموثرا شروحًا إيجابية للمناهج ومناظرات شاملة ضد المناهج الأخرى، وإضافة إلى ذلك، نجد في السوترا الفكر الذي يعي ذاته، إذ يقل فيه الخيالُ الإنشائي والبصيرة العفوية.

تتكون الناهج الهندية السنة الموجودة في السوترا في أثناء هذه الفترة من:

- ١ ـ نيابا: الواقعية المنطقية.
- ٢ ـ فيششكا: التعددية الدرانية.
- ٣ ـ سامكهيا: الثنوية التطورية.
 - ٤ البوكا: التأمل المنظم.
- ٥ ـ بورها ميمامسا: المقالات الأولى التفسيرية للفيدا المتعلقة بالسلوك.
- آوترا ميمامسا: المقالات المتأخرة للفيدا المتعلقة بالمعرفة؛ وتسمَّى أوترا فيدنتا التي تعنى 'نهاية الفيدا'.

ـ وهي المرحلة المدرسية ـ هي تلك التي كُتبُتُ فيها الشروح على السوترا من أجل توضيحها، ولم تَكتُب الشروح على السوترا وحدها، بل وُضعَتْ تفسيراتٌ لهذه الشروح، وتعليقات على تلك، الخ. ومن الصعوبة بمكان أن نحدد تواريخ دقيقة لتلك الفترة المندة من زمن السوترا حتى القرن السابع عشر. وتُعُد أدبياتها توضيحيةٌ بالدرجة الأولى، وجدلية أو تنظيرية بالدرجة الثانية، وقد تناقشت جماعات من المعلِّمين طويلاً واختلفت في صدد تفاصيل العقائد الفلسفية مع ممثلي المدارس الأخرى، وأحيانًا، نجد أن الشراح ماثلين إلى الغموض أكثر من التوضيح؛ لذا نجد المنطق الغامض يحل محل التوضيح والفلسفة، وتَعتبُر النماذج الرفيعة من الشروح قيِّمة، ولا تقل منزلةٌ عن واضعى المناهج أنفسهم. ويؤخذ شنكرا، مثلاً، ـ وهو كاتب إحدى الشروح الشهيرة على السوترا، على مذهب الفيدنتا . على أنه فيلسوف أفضل من بادراينا، الرائي، الذي كتب الفيدنتا سوترا الأصلية (برهما سوترا) ذاتها، وقد شاعت في تلك الفترة مناقشات غير فلسفية وغير جديرة بالتقدير نسبيًا. ومن ناحية أخرى، وُجدُ إبانها أعظم فلاسفة الهنود، الذين نذكر منهم، بالإضافة إلى شنكرا، كومارلا، شريدهُ را، رامانوجا، مُدهفا، فاتشُسيّتي، أوديّنا، بهاسكُرا، راكهوناتها، وسواهم، وبالفعل، كان هؤلاء مبدعي مناهجهم الخاصة. ولم يكونوا مجرد معلِّقين على المناهج القديمة: ففي لباس المعلِّقين، عرضوا أفكارًا جديدة تمت بصلة إلى الأفكار القديمة، ويدل هذا الأمر على احترام الفلاسفة الهنود لفلسفاتهم القديمة وتعلِّقهم بها واعترافهم بالأصالة الفلسفية، كما يدل على الإبداع الفكري المتصل بعقلهم وبصيرتهم.

- وفى الوقت الذى كانت فيه الفترة المدرسية تزدهر وكانت تفاسير الأفكار القديمة تدوَّن، فقدت الفلسفة الهندية روحها الدينامية حين وقعت الهند فريسة العدوان الأجنبى في القرن السادس عشر. ولوقت طويل، ظل الهنود الذين يحصلُّون ثقافة إنجليزية يخجلون من موروثهم الفلسفى، ويفتخرون بأن يكونوا في تفكيرهم كالأوروبيين وبان يقتفوا خطى الإنجليز في حياتهم وفكرهم. وقد أدى إحياء الإنجليز للثقافة إلى إحياء

مماثل، غير مقصود، للفكر الهندى. وقامت فى هذه الفترة حركاتُ إصلاح وطنية (مثل "برهمو سَمَاج" و"أريا سَماج") لعبت دورًا مهمًا فى بعث نهضة فلسفية ودينية فى الهند. وفى العصر الحديث و ونعنى بعد قيام الحركة الوطنية وحصول الهند على استقلالها _ اعتبرَرَتٌ عمليةُ إحياء الفلسفة الهندية أعظم عمل نهضتٌ له الهند.

وفى القرن العشرين، تأثر الفكر الهندى بالفكر الأوروبى، كما تأثر هذا الأخير بالفكر الهندى من خلال كتّابه وشعرائه وفلاسفته وحكمائه. والحق أن إحياء الوعى الهندى والتعلق بعظمة فلسفته أدى، منذ عهد قريب، إلى تطوير "لهجة وطنية" فى الفلسفة والسياسة. أما نزوع المتطرفين إلى الحطّ من النتائج التى نجمت عن احتكاك الفكر الأوروبى بالفكر الهندى فقد اعتُبرَ علامةً سيئة. واليوم، يفكر الهنود على غرار آبائهم: فهم يعتمدون على الأسس القديمة ويقيمون انسجامًا بينها وبين الأسس الحديثة. ولا شك أن تطور الفلسفة الهندية فى المستقبل سيقترب من الفلسفة الأوروبية، وذلك فى سبيل إحداث تأليف بين الفلسفةين.

القيمة المتضمئنة في دراسة الفلسفة الهندية

تُعتبر دراسة الفلسفة مهمة من النواحي الفكرية والتاريخية والسياسية، ويعتبر الموروث الهندوسي الفلسفة أقدم وأطول تطور مستمر للبحث العقلي عن طبيعته الحقيقية ومكانة الإنسان في نظرها، وقد بدأ هذا الموروث باستهلال الفيدا القديمة، التي يمكن لنا اعتبارها أقدم المخطوطات التي وصلتنا عن العقل الإنساني والتي استمرت، على كر العصور، في تقدم فلسفي مزدهر، جاهدة أن تستوعب الحياة والحقيقة، ودراستنا، نحن أبناء اليوم، لهذا الموروث يجب ألا تكون عملية تنقيب أثري عن شيء مضى، وعلى الرغم من أننا نحترم الماضي ونقدر، فقد اهتم العقال الهنود، إبان العصور، بالحقيقة الجوهرية التي لا تخضع لزمان ولا لمكان.

كذلك، يجب ألا ندرس الفلسفة الهندية كمجرد دراسة إقليمية لبلد ماض حاول أن يبلغ تخوم الحقيقة، وعلى الرغم من اتهام بعض النقاد الفربيين للفلسفة الهنديّة بإهمال

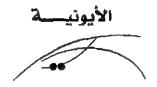
الطريقة العلمية، فإن المفكرين الهنود لم يكونوا ضد التجرية، ولم يهملوا الطبيعة في دراساتهم للحقيقة؛ وفي دراستهم للإنسان، لم يقتصروا على صفات الإنسان الهندي. إذن، فالتركيز الهندى على دراسة طبيعة الإنسان الداخلية هو، في غالبيته القصوي، تركيز على دراسة الإنسان العالمي.

كانت تعاليم فالاسفة الهنود، ولا تزال، نقاط تحوَّل للفكر الإنساني، ولم تكن جميع الأفكار والمناهج الفاسفية الهندية عميقة وذات دلالة؛ لكن العمق والسموَّ اللذين بلغهما الراؤون والمفكرون الهنود يشيران إلى عمق القوى التي يتحلَّى بها العقل الإنساني، لذا تمثلت الفاسفة الهندية في عقل الإنسان وروحه وهما يتسنَّمان ذروات قواهما في الحقلين الديني والفلسفي.

ومن الناحية الفلسفية، تُعد دراسة الفلسفة الهندية مهمة في البحث عن الحقيقة؛ وهذا لأن واجب الفلسفة يتضمن شمولية أنماط البصيرة كلّها والتجارب الواقعة في نطاقها جميعًا. والحق أن للفلسفة الهندية أثرًا واضحًا في هذا المجال، وتتمثل المسائل الرئيسة في الفلسفة الهندية في تلك الموضوعات التي يواجهها الإنسان المفكر منذ أن بدأ يتساءل عن الحياة والحقيقة، ولهذه الفلسفة قضايا أخرى خاصة بها، وتوكيدات مختلفة، ورسائل فهم للحقيقة، وحلول فريدة، هي: مساهمة الهند في رسم الحقيقة داخل إطارها الكلّي. والحق أن الحاجة الماسة إلى الفلسفة، في الوقت الحاضر، تشير إلى الإلمام بسائر المنظورات الفلسفية التي تشتمل على البصائر الفلسفية العائدة إلى الموروثات العالمية الكبرى كافة، إذن، فالهدف ليس أن نتبنّي فلسفة فريدة تقضى على الفوارق في المنظور، بل أن نتفق على قيم ومنظورات مطلقة تُعتبُر أساسية للفلسفات جميعًا، وإن فلسفة علية كهذه تتضمن البصيرة الروحية التي تميز بها أصحاب الرؤى والمفكرون الهنود الذين قادوا البحث الفلسفي الهندي أو وجّهوه طوال عصور عديدة.

يُعتبَر من الأهمية السياسية بمكان أن تُقدم شعوبُ العالم على دراسة الفلسفة الهندية. وكما يبدو، تظهر الدعوة إلى "عالم واحد" وكأنها من مآثر الفكر السياسي،

والواقع هو أنه يتعذر تحقيق الوحدة السياسية في معزل عن تفاهُم فلسفي، فالبصائر السياسية، والاتفاقيات، والفوارق السياسية، إلخ، تُعتبُر ثانوية من منظور العقل الإنساني، وتعتمد الأحوال الاجتماعية والسياسية في المناطق المتعددة للعالم، في تحليلها النهائي، على الفكر الفلسفي والروحي وعلى مثاليات شعوب العالم. إذن، فالفلسفة هي القطب الذي لا مناص للإنسان من الاتجاه إليه، وهي الأمل الذي ينشده الإنسان من أجل تقريب شعوب العالم بعضها من بعض في مودة وتفاهم وفي انسجام روحي وعقلي، من دون هذا الانسجام والتقارب، يتعذر تحقيق الوحدة السياسية أو غيرها؛ وهذا لأن مستقبل الحضارة يعتمد على عودة الوعي الروحي إلى قلوب الناس وعقولهم، وقد ساهمت الفلسفة الهندية، إبان تطورها الطويل الذي ركّز على الناحية الروحية، مساهمةً قيمة يصعب علينا الاستنناء عنها في هذا المجال.



Ionie وهى مستعمرة يونانية سابقاً تقع فى وسط الساحل الغربى لآسيا الصغرى (تركيا اليوم)، المهد الأول للفلسفة. وقد استوطن الإيونيون هذا الساحل منذ القرن الماشرقم، وانتشروا فيما بعد فى جزر بحر إيجة المجاورة. وهناك ذاعت شهرة هوميروس Homère الشاعر الذى تنسب إليه ملحمتا "الإلياذة والأوديسة" منذ القرن الناسع ق.م، وقد نبغ فى مدينة ملطية Milet على هذا الساحل، منذ القرن السادس قبل الميلاد ثلاثة فلاسفة ألفوا ما يطلق عليه اسم مدرسة ملطية، وذلك ضمن الإطار الواسع للمدرسة الإيونية، وهم طاليس Thales وتلميذه الأخير أنكسيمنس Anaximandre وتلميذه الثلاثة الثلاثة الشابقين عدداً آخر من الفلاسفة مثل زنوفانس Xénophane وهراقليطس Heraclite من الفلاسفة الثلاثة مدينة إفسس Xénophane والمينة إفسس Ephèse وهريئة إفسس Ephèse.

تميزت الفلسفة في هذه الحقبة المبكرة بالابتعاد عن الخرافة والأسطورة والاقتراب من العلم، وكانت الفلسفة لا تزال نشاطاً ذهنياً منظماً قائماً على الالتصاق بالطبيعة Phusis والتجرية العلمية، ومن المروف أن طائيس الذي سافر إلى مصر واقتبس من علمائها، كما استفاد من علم الفلك البابلي، عاد إلى بلاده وتنبأ بالكسوف الشمسي الذي حصل منة ٥٨٥ ق.م. كما اشتهر بكونه مهندساً بارعاً في كثير من شئون بلاده.

أرست المدرسة الإيونية دعائم البحث الميتافيزيقي، فكان لمشكلة أصل الوجود الاهتمام الأكبر والوحيد. فاعتمدت المدرسة على مبدأ وأحد للوجود بمكن تفسير الكون بالرجوع

إليه دون سواه، فقد عدّ طاليس 'الماء' مبدأ لوجود المادة والكون، يرتد إليه كل شيء وتنطلق منه الحياة بأشكالها كافة، كذلك عدّ أنكسيمندرس تلميذُه، 'اللامحدود' مبدأ كلياً يضفى عبره على العالم معقولية جديدة، في حين ركز انكسيمانس على مبدأ 'الهواء' وانتهى الأمر إلى هيراقليطس الذي رفع 'النار' إلى مصاف العنصر الأعظم، ويشار هنا إلى أن هذه العناصر الثلاثة: الماء والنار والهواء هي التي مهدت فيما بعد لنظرية المناصر الأربعة التي أطلقها لاحقاً إمهدوقليس Empédocle بعد أن أضاف التراب اليها، وقد غدت نظرية العناصر الأربعة هذه جزءاً من طبيعيات أرسطو ومن الطبيعيات في الفلسفة المربية . الإسلامية.

وقد نشأت في أحضان المدرسة الإيونية مفهومات فلسفية جديدة غزت الفلسفات اللاحقة ولم تفارقها مثل مفهوم اللوغوس Logos أو العقل، وقد استخدمه هيراقليطس ليشير به إلى القانون الكلى الذي يدبر حوادث العالم، وانتقد فيلسوف التغير والصيرورة هبراقليطس معاصريه لأنهم قصروا عن إدراك عمل اللوكوس ومعناه. كما تعزى إلى المدرسة الإيونية، وخاصة إلى أنكسيمانس منها، فكرة التناظر بين العالم الأكبر Macrocosme أو الكون من جهة وبين العالم الأصغر Microcosme أو الإنسان من جهة أخرى، وهي فكرة أساسية سوف يعتنقها إخوان الصفا في رسائلهم، ويتبناها من بعدهم ابن عربي في مذهبه. كما أن الفكرة نفسها قد نفذت إلى الفلسفة الغربية الوسيطة.

ويمكن عد ديموقريطس Démocrite الذي ولد في أبديرا من أعمال تراقيا متأثراً من بعيد بالفكر الإيوني. ولكنه لا يُصنَّفُ في المدرسة الإيونية.

كان لهذه المدرسة مكانة ريادية وإبداعية في تاريخ الفلسفة اليونانية وذلك بمحاولتها الشخلص من الفكر الأسطوري، كما أسهمت مبكراً في تطوير العلوم في المستعمرات اليونانية. إلا أن أهم ما قدمته المدرسة الإيونية للفلسفة هو طرحها لفكرة المبدأ الواحد للوجود، الذي يكون مرجعية شمولية تقوم عليها نظرة واحدية للكون.

المدرسة الميلسية

كانت مدرسة فكرية تأسست في القرن السادس قبل الميلاد. الأفكار المرتبطة بها مثلها ثلاثة فللسفة من مدينة ميلتوس في إيونيا، على الساحل الإيجى للأناضول:

طاليس وأناكسيماندر وأناكسيمينس. إذ قدموا آراء جديدة مناقضة لوجهة النظر السائدة في نظام الكون، التي كانت تفسير الظواهر الطبيعية فقط كمشيئة آلهة على شاكلة البشر. وقد قدم الميلسيون تصوراً مغايراً للطبيعة باستخدام أشياء بمكن مشاهدتها بانتظام، وبذلك كانت من أوائل الفاسفات العلمية.

ملاحظة: من المهم التفريق بين المدرسة المياسية والمدرسة الإيونية، التي تضم فلسفات كل من المياسيون ومفكرين إيونيين آخرين مختلفين تماماً مثل مرافليطس، طالع أيضاً الفلسفة قبل السقراطية.

كان يمتد إلى الشمال الغربي من كاريا مسافة تسعين ميلاً شريط ساحلي جبلي بختلف عرضه بين عشرين وثلاثين ميلاً، وهو المعروف في الزمن القديم باسم إيونيا. ويصفه هيرودوت بقوله "إن هواءه ومناخه أجمل هواء ومناخ في العالم كله". وكانت كثرة مدائنه عند مصاب الأنهار أو عند منتهى الطرق، وكانت هذه الأنهار والطرق تنقل البضائع مما وراءها من الإقليم إلى شاطئ البحر المتوسط، ومنه تُنقل على ظهور السفن إلى كافة الأنجاء.

وكانت ميليتس، وهى أبعد المدن الاثنتى عشرة الإيونية جهة الجنوب، أغنى مدائن العالم اليونانى كله فى القرن السادس قبل الميلاد. وقد قامت هذه المدينة فى موضع كان يسكنه الكاريون من المهد المينوى، فلما أقبل الإيونيون من أتكا على هذا المكان حوالى بسكنه الكاريون من المهد المينوى، فلما أقبل الإيونيون من أتكا على هذا المكان حوالى المنخذوها بداية متقدمة لحضارتهم. ولم يأتوا معهم بنساء إلى ميليتس فاكتفوا بأن فتلوا الذكران من أهلها وتزوجوا الأرامل. وبدأ امتزاج الثقافتين بامتزاج دماء الأهلين والوافدين، وخضعت ميليتس، كما خضعت كثرة المن الإيونية، فى أول الأمر لحكم الملوك الذين يقودون جيوشهم فى الحرب، ثم خضعت بمدئذ لحكم الأشراف النين يملكون الأرض، ثم لحكم "المستبدين" الذين يمثلون الطبقة الوسطى. ووصلت الصناعة والتجارة إلى ذروتيهما فى عهد الطاغية ثراسيبولوس Thrasybulus وبداية القرن السادس قبل

الميلاد، وأثمر رخاؤها المطرد أدباً وفلسفة وفناً، وكان الصوف يُحمل إليها من أرض الكلأ الفنية في المداخل وينسج ملابس في مصانع النسيج القائمة في المدينة، وتعلم التجار الإيونيون عن الفينيقيين إقامة المستعمرات لتكون مراكز تجارية، فأنشأوا العدد الكبير منها في مصر وإيطائيا، على شواطئ بحر البروبنتس واليوكسين، ثم تفوقوا شيئاً فشيئاً على معلميهم في هذا المجال، فكان لميليتس وحدها ثمانون مستعمرة من هذه المستعمرات التجارية، ستون منها في الشمال، وكانت ميليتس تستورد من أبيدوس وسيزيكوس والخشب والفاكهة والمعدن، وتصدر إليها بدلاً منها مصنوعاتها اليدوية، وأصبح ثراء والخشب والفاكهة والمعدن، وتصدر إليها بدلاً منها مصنوعاتها اليدوية، وأصبح ثراء خزائن تجارها بالأموال فأخذوا يمولون المشروعات في طول البلاد وعرضها وفي المدينة خزائن تجارها بالأموال فأخذوا يمولون المشروعات في طول البلاد وعرضها وفي المدينة نفسها، فكانوا هم آل ميديتشي في عصر النهضة الإيونية.

وفي هذه البيئة المنعشة الباعثة على النشاط الذهني أثمرت بلاد اليونان الثمرتين الأوليين من الثمار التي امتازت بها على غيرها، واهدتهما إلى العالم كله- نقصد العلوم الطبيعية والفلسفة؛ ذلك أنه حيث تتلاقى الطرق تتلاقى كذلك الآراء والعادات والعقائد المتباينة؛ وينشأ من اختلافها احتكاك، فتتازع، فمفاضلة، فتفكير؛ فتمحو الخرافات بعضها بعضاً، ويبدأ التفكير المنطقي السليم. وقد تلاقى في ميليتس كما تلاقى في أثينة رجال جاءوا من مائة دولة متفرقة، ذوو نشاط عقلى بعثه فيهم التنافس التجارى، وقد تحرروا من أسر التقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم، وهياكلهم، ومذابح آلهتهم، وكان أهل تحرروا من أسر النقاليد لطول غيابهم عن أوطانهم، وهياكلهم، ومذابح آلهتهم، وكان أهل ميليتس أنفسهم يسافرون إلى المدن البعيدة حيث تفتحت عيونهم على حضارة ليديا، وبابل، وفينيقية، ومصر، وبهذه ألطريقة وغيرها من الطرق دخل علم الهندسة المصرية وعلم الفلك البابلي العقل اليوناني، ونمت التجارة الداخلية، والعلوم الرياضية، والتجارة الخارجية، وعلوم الجغرافية، والملاحة، والفلك، كلها في وقت واحد، وكان الثراء في هذه الخارجية، وعلوم الجغرافية، والملاحة، والفلك، كلها في وقت واحد، وكان الثراء في هذه الأثناء قد أوجد للناس الفراغ؛ ونشأت في البلدة أرستقراطية ثقافية امتازت بالتسامح الفكري لأن من يستطهمون القراءة كانوا أقلية صغيرة في المدينة، وام يكن يضيق على الفكري لأن من يستطهمون القراءة كانوا أقلية صغيرة في المدينة، وام يكن يضيق على

عقول الناس وتفكيرهم قيود يفرضها رجال دين أقوياء، ولا نصوص قديمة منزلة موحى بها، وحتى القصائد الهومرية التى أمست فيما بعد كتاب اليونان المقدس إلى حد ما لم تكن قد اتخذت بعد شكلها النهائي المحدد المعروف، ولمّا اتخذته كان ما فيها من أساطير دينية مطبوعاً بطابع التشكك الإيوني والمرح المُجُوني، ومن ثم أصبح التفكير في هذه المدينة لأول مرة تفكيراً دنيوياً غير ديني يسمى وراء الأجوبة العقلية المنسقة غير المتنافرة لما يحير العقول من مسائل العالم والناس.

على أن الغرس الجديد، وإن كان قد حل معل الغرس القديم، كانت له أصوله وكان له آباؤه وأجداده، فقد امتزجت بالفلسفة الواقعية الطيبة التي كانت من خصائص التجار الفينيقيين واليونان حكمة الكهنة المصريين والمجوس الفرس الأقدمين، بل لعلها قد امتزجت بها أيضاً حكمة المتبئين الهنود وعلم الكهنة الكلدان وبداية الخليقة المجمدة التي صداغها هزيود شعراً. وقد مهد الدين نفسه السبيل إلى هذا المزج حين تحدث عن مويرا Moira أو القدر، وقال إنه هو المتحكم في الآلهة والبشر، وكان هذا بداية فكرة القانون الذي يعلو على الإرادة الشخصية مهما عظمت، وهي الفكرة التي تدل على الفرق الجوهري بين العلم والأساطير؛ وبين الاستبداد والديمقراطية، ولقد تحرر الإنسان من يوم أن اعترف أنه خاضع لحكم القانون، وأكبر الأسباب التي جعلت اليونان ذوي خطر في التاريخ ورفعتهم فيه إلى أعلى مكانة، هي أنهم، على قدر ما وصل إليه علمنا، كانوا أول من اعترف بخضوع الإنسان لحكم القانون وبحقه في البحث الفلسفي وفي اختيار الحكم من اعترف بخضوع الإنسان لحكم القانون وبحقه في البحث الفلسفي وفي اختيار الحكم الثاني يرتضيه.

وإذا كانت الحياة تتطور متأثرة بعاملين هما الوراثة والتجديد، أى بتثبيت العادات وإقرارها والتجديد التجريبي، فقد كان من المنتظر أن تكون الأصول الدينية للفلسفة هي التي تغذيها، وأن يبقى فيها إلى آخر أيامها عنصر ديني قوى. وقد كان في الفلسفة اليونانية تياران يجريان جنباً إلى جنب: أحدهما تيار طبيعي النزعة ظاهر، والثاني تيار صوفى غامض. وقد نشأ الأول في عهد فيثاغ ورس، وشمل برمندينس وهرقليطس وأفلوطين وكلنثيس وكانتيس وأما الثاني

فقد كان أول رجاله العالميين طاليس، وشمل أنكسمندر وكزنوفانيس Xenophanes وبروتجراس وهبقراطس ودمقريطس، وانتهى بأبيقور ولكرتيوس Lucretius وكان يحدث من حين إلى حين أن يقوم رجل عظيم- كسقراط وأرسطاطاليس، وماركس أورليوس- فيمزج التيارين في مجرى واحد يحاول به أن يوضح نظم الحياة المعقدة التي لا تنطبق على قانون، على أن النغمة الغالبة في هؤلاء الرجال أنفسهم كانت هي حب اتباع المقل، وهي النغمة التي يمتاز بها التفكير اليوناني.

ولد طاليس حوالى ١٤٠ ق.م وأكبر الظن أنه ولد في ميليتس، وكان الدائر على ألسنة الناس أنه من أبوين فينيقيين، وتلقى معظم تعليمه في مصر والشرق الأدنى، وفيه يتمثل انتقال الثقافة من الشرق إلى الغرب، ويبدو أنه لم يشتغل بالأعمال التجارية والمالية إلا بالقدر الذي أمكنه أن يحصل به على طيبات الحياة العادية، وليس من يجهل قصة مضارياته في معاصر الزيت ثم صرف باقى وقته في الدرس وانهمك فيه انهماكاً توحى به قصة سقوطه في حفرة وهو يرقب النجوم، وكان رغم عزلته يهتم بشؤون المدنية، يعرف الطاغية ثراسيبولوس، ويدعو إلى تكوين حلف من الدول الإيونية للدفاع عن نفسها ضد ليديا وفارس.

وتمزو إليه الروايات المتواترة كلها إدخال العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان. وتروى إحدى القصص القديمة أنه وهو في مصر قدر ارتفاع الأهرام بقياس ظلها التي يكون فيها ظل الإنسان مساوياً لطول قامته، ولما عاد إلى إيونيا واصل دراسة الهندسة النظرية التي خلبت لبه بمنطقها السليم، وما فيها من استدلال علمي، وشرح كثيرًا من النظريات التي جمعها إقليدس فيما بعد. وكما أن هذه النظريات كانت الأساس الذي قام عليه علم الهندسة النظرية اليونانية، كذلك كانت دراسته لعلم الفلك الأساس الذي قام عليه هذا العلم في الحضارة الغربية، بعد أن خلصه من التنجيم الذي أدخله فيه الشرقيون. وكانت له بعض الأرصاد الصغري، وقد دهشت بلاد إيونيا باجمعها حين أقلح بالنتبؤ بخصوف الشمس في الثامن والعشرين من شهر مايو ٥٣٥ ق م، والراجح أنه قد بالنتبؤ بخصوف الشمس في الثامن والعشرين من شهر مايو ٥٣٥ ق م، والراجح أنه قد بني هذا التبؤ على أساس السجلات المصرية وعلى حساب البابليين. أما فيما عدا هذا

فإن نظريته في نظام الكون لا ترقى كثيراً على ما كان شائماً عن هذا النظام عند المصريين واليهود، فقد ظن أن العالم يتكون من نصف كرة يرتكز على منبسط من الماء لا نهاية له، وأن الأرض قرص مستو طاف على السطح المستوى في داخل هذا الجسم النصف الكرى، ويذكرنا هذا بقول جيئه Goethe إن الإنسان يشترك في رذائله (أو أخطائه) مع أهل زمانه، أما فضائله (أو فراسته) فإنه ينفرد بها دون سائر الناس.

وكما أن بعض الأساطير اليونانية قد جعلت أقيانوس Oceanus والد الخلائق بأجمعها، فكذلك جعل طاليس الماء البسدا الأول لجميع الأشياء، وشكلها الأصلى ومصيرها النهائي. ويقول أرسطو إنه ربما جاء بهذا الرأى بعد أن شاهد "أن غذاء كل شيء رطب وأن...بذور كل شيء ذات طبيعة رطبة؛. وأن ما يتولد منه كل شيء هو دائما مبدأها الأساسي". أو نعله كان يعتقد أن الماء هو الصورة الأولى أو الأساسية من صور الملادة الثلاث النازية والسائلة والمصلبة التي يمكن أن تتحول إليها المواد كلها من الوجهة النظرية؛ وليس أهم ما في آرائه قوله إن الماء أصل كل شيء، بل أهمها إرجاعه الأشياء جميعها إلى أصل واحد؛ ولقد كان ذلك أول قول بوحدة المادة في التاريخ المدون كله. ويصف أرسطو آراء طاليس بأنها مادية؛ ولكن طاليس يضيف إلى أقواله السابقة أن كل جزء في العالم حي، وأن المادة والحياة وحدة لا ينفصل أحد جزءيها عن الآخر، وأن في النباتات والمعادن "نفساً" خالدة كما في الحيوان والإنسان، وأن القوة الحيوية تتغير صورتها ولكنها لا تموت أبداً. وكان من عادة طاليس أن يقول إنه لا يوجد فرق جوهري بين الأحياء والأموات، ولما أراد بعض الناس أن يضايقه بسؤال إياه لم إذا يؤثر الحياة بين الأحياء والأموات، ولما أراد بعض الناس أن يضايقه بسؤال إياه لم إذا يؤثر الحياة على الموت؟ أجابه بقوله: "ذلك لأنه لا فرق بينهما".

ولما بلغ من الشيخوخة أجمع مواطنوه على تلقيبه بلقب الحكيم Sophos ولما اعتزمت بلاد اليونان أن تخلد أسماء حكمائها السبعة، وضعت اسم طاليس على رأسها، وسُئل طاليس عن أصعب الأشياء فأجاب بقوله الذي جرى مجرى الأمثال: "أن تمرف نفسك"، ولما سُئل عن أسهل الأشياء قال: "أن تسدى النصح"، وسُئل ما هو الله؟ فأجاب "هو ما ليس له بداية ولا نهاية"، وسُئل كيف يستطيع الناس أن يعيشوا عيشة الفضيلة والعدالة؟ فأجاب:

"ألا نفعل نحن ما نلوم غيرنا على فعله". ويقول ديوجينيز ليرتيوس Diogenes Laertius: إنه مات "وهو يشاهد مباراة في الألماب الرياضية، بعد أن أضناه الحر والظمأ والتعب لأنه بلغ سن الشيخوخة".

ويقول استرابون. إن طاليس كان أول من كتب في الفيزيولوجيا أي علم الطبيعة (Physics) أو مبدأ وجود الأشياء وتطورها. وقد تقدم علمه تقدماً عظيماً على بد تلميذه أنكسمندر؛ وقد عاش بين عامي٦١١ ـ ٥٤٩ ق.م، ولكنه نشر على الناس فلسفة تشبه شبهاً عجيباً الفلسفة التي نشرها هريرت اسبنسر Herbert Spencer في عام ١٨٦٠م، وهو يهتـز طرباً من قوة ابتكاره الفطين. ويقول أنكسمندر إن المبدأ الأول كان لا نهائية غير محددة واسعة الأرجاء (Apeiron) أي كتلة غير محددة ليست لها صفات خاصة، ولكنها تنمو وتتطور بما فيها من قوى ذاتية، حتى نشأت منها جميع حقائق الكون المختلفة، وهذه اللانهائية الحية السرمدية التي لا صلة لها بالشخصية ولا بالأخلاق، هي ألإله الذي لا إله غيره في نظام أنكسمندر؛ هي الواحد السرمدي الذي لا يحول، والذي يختلف كل الاختلاف عن الكثرة الفائية المتغيرة التي في عالم الأشياء. وهنا تلتقي هذه الفلسفة بآراء المدرسة الإليتية Eletic فيما وراء الطبيعة- وهي أن الواحد السرمدي دون غيره هو الحقيقة، ومن هذه اللانهائية التي لا خواص لها تولد العوالم الجديدة في تتابع لا ينقطع أبداً، وإليها تعود هذه العوالم في تتابع لا ينقطع أبداً، بعد أن تتطور وتموت. وتحتوى اللانهائية الأزلية على جميع الأضداد- الحر والبرد، والرطوبة والجفاف، والسيولة والصلابة والغازية...، وهذه الصفات الإمكانية تصبح في حالة التطور حقائق واقعية، وتنشأ منها أشياء محددة مختلفة؛ وفي حالة الانحلال تعود الصفات المتضادة مرة ثانية إلى اللانهائية (ومن هذه الآراء استمد هرقليطس واسبنسر آراءهما). وفي قيام العوالم وسقوطها على هذا النحو تصطرع العناصر المختلفة بعضها مع بعض، ويعتدى بعضها على بعض اصطراع الأضداد المتعادية، ويكون جـزاؤها على هـذا التـضـاد هو الانحلال؛ "فتفني الأشياء في الأشياء التي ولدت منها".

ولا يسلم أنكسمندر هو الآخر من الأوهام الفلكية التي يمكن أن تغتفر في عصر لا توجد فيه آلات، ولكنه تفوق على طاليس بقوله إن الأرض اسطوانة معلقة بغير شيء في

وسط الكون لا يمسكها غير وجودها على أبعاد متساوية من جميع الأشياء. وهو يرى أن الشمس والقمر والنجوم تتحرك في دوائر حول الأرض. وأراد أنكسمندر أن يوضح هذا كله فصنع في إسبارطة مزولة -(Gnomon) وأكبر الظن أنه قلد فيها نماذج بابلية - أظهر فيها حركة الكواكب، وميل الفلك وتعاقب الانقلابين والاعتدالين والفصول. وقد استطاع بمعاونة زميله ومواطنه هكاتيوس Hecataeus أن يجعل الجغرافية علماً، وذلك برسمه أول خريطة معروفة للعالم المعمور.

ويقول أنكسمندر إن الدنيا في أول صورة لها كانت في حالة المبوعة، ولكن الحرارة الخارجية جففت بعضها فكان أرضاً، وبخرت بعضها فكان سحاباً؛ وإن اختلاف الحرارة في جَوّها الذي تكوّن بهذه الطريقة قد نشأت عنه حركة الرياح. ونشأت الكائنات الحية بمراحل تدريجية من الرطوبة الأولى؛ وكانت الحيوانات الأرضية في بادئ الأمر سمكاً، ولم تتشكل بأشكالها الحالية إلا بعد أن جفت الأرض. وقد كان الإنسان هو الآخر سمكة، ولا يمكن أن يكون من أول ما ظهر على الأرض قد ولد بالصورة التي هو عليها الآن، وإلا لكان عاجزاً عن الحصول على طعامه، ولهلك.

وكان انكسمينيز Anaximenes تلميذ أنكسمندر أقل منه شأناً، والمبدأ الأول عنده هو الهواء. ومن الهواء تنشأ جميع العناصر الأخرى بالتلطيف (تقليل الكثافة) وبه تحدث النار، وبالتكثيف وبه تحدث على التوالى الرياح والسحب والماء والأرض والحجارة. وكما أن الروح وهي هواء، تمسك أجسامنا فكذلك يكون هواء العالم (النوما Pneuma) هو روحه السارية فيه كله أو نفمه أو الإله وتلك فكرة لا تنال منها جميع أعاصير الفلسفة اليونانية، وتجد لها عاصماً في الرواقية والمسيحية.

ولم تنتج هذه الأيام مجد ميليتس وعزتها أقدم ما أنتجته الفلسفة اليونانية فحسب، بل انتجت أيضاً أقدم النثر وأقدم التاريخ المدون في بلاد اليونان كلها، ويبدو أن قول الشعر أمر طبيعي في شباب الأمة، حين يكون الخيال فيها أعظم من المعرفة وحين يجسد الإيمان القوى قوى الطبيعة في الحقل، والغابة، والبحر، والجو. وإن من أصعب

الأشياء على الشعر تجنب تجسيد القوى ومنعها روحاً، كما أن اصعب الأشياء على هذا التجسيد وذاك المنح أن يتجنبا الشعر. أما النثر فهو صورة المعرفة التى تخلصت من الخيال ومن الإيمان، وهو لغة الشؤون العادية الدنيوية غير الدينية، وهو رمز نضوج الأمة والشاهد على انقضاء عهد شبابها. وقد ظل الأدب اليوناني كله تقريباً إلى العصر الذي نتحدث عنه (٦٠٠ ق.م)، وصقل التعليم أخلاق اليونان شعراً لا نثراً، بل إن الفلاسفة الأولين أمثال زنوفانيز، ويرميدس، وأنبدقليز قد ألبسوا نظامهم الفلسفي ثوباً شعرياً؛ وكما أن العلم كان في بداية الأمر صورة من صور الفلسفة تكافح لتكرر نفسها من الصور العامة النظرية غير القابلة للتحقيق، كذلك كانت الفلسفة في أول عهدها من صور الشعمر، تحاول أن تتحرر من الأساطير، وتجسيد القوى ومنعها روحاً، ومن التشابه والاستعارات.

ولذلك كان من الحوادث المهمة في تاريخ العلم أن يشرح فرسيدس Pherecydes وانكسمندر آراءهما نثراً. وقد بدأ رجال غيرهما في ذلك العصر نفسه يسميهم اليونان لوجوجرافوي أي الكُتّاب العقليين أو كُتّاب النثر، بدءوا يسجلون بهذه الوسيلة الجديدة تواريخ دولهم، فكتب كدموس (550) Cadmus (550) تاريخاً لميليتس، وكتب يوجايون Eugaeon تاريخاً لميليتس، وكتب يوجايون Xanthus تاريخاً لليديا. وفي أواخر ذلك القرن ارتقي مكتيوس كتابين يعدان فتحاً الميليتي بالتاريخ والجغرافية رقياً عظيماً في كتابين يعدان فتحاً جديداً في هذين العلمين هما الهسترياي Historiai أو البحوث والجس بريودوس Ges جديداً في هذين العلمين هما الهسترياي الثاني الكوكب الأرضي قارتين هما أووريا وآسيا وضم مصر إلى آسيا. وإذا كانت الأجزاء الباقية من هذا الكتاب حقيقية؛ فإن فيها وآسيا وضم مصر إلى آسيا. وإذا كانت الأجزاء الباقية من هذا الكتاب حقيقية؛ فإن فيها كتاب البحوث بهذه العبارة القوية الدالة على تشككه: "إني أكتب ما أرى أنه حق؛ لأن روايات اليونان في نظري كثيرة وسخيفة". وكان هكتيوس بعد أقوال هومر تاريخاً، وأخذ منها عدة قصص وهو مغمض المينين، على أنه قد حاول محاولة شريفة أن يميز الحقائق من الأساطير، وأن يتعقب الأنساب الحقة، وأن يحاول الوصول إلى تاريخ لليونان بمكن من الأساطير، وأن يتعقب الأنساب الحقة، وأن يحاول الوصول إلى تاريخ لليونان بمكن

الركون إليه. وجملة القول إن كتابة التاريخ اليوناني كانت قديمة العهد حين ولد "أبو التاريخ".

وكان هكتيوس وغيره من الكتاب العقليين الذين ظهروا في هذا العصر في معظم مدن اليونان ومستعمراتهم يفهمون من كلمة هستوريا بحث الحقائق المتصلة بأية مادة من الموارد العلمية، سواء كانت متصلة بالعلوم الطبيعية أو الفلسفة أو بكتابة التاريخ بمعناه الحديث، وكان لهذا اللفظ في إيونيا معنى يثير الريبة في نفوس أهلها؛ فقد كانوا يفهمون منه أنه يراد به أن يستبدل بقصص المجزات الخاصة بالآلهة وبالأبطال أنصاف الآلهة، سجلات للحوادث الدنيوية وتفاسير عقلية لعِلَلْ هذه الحوادث ونتائجها، وقد بدأت هذه العملية بهكتيوس، وتقدمت على يد هيرودوت. وبلغت غايتها على يد توكيديدس.

الفلسفة اليونانية

(أ) العوامل التاريخية

ظهرت الحضارة الإغريقية في بلاد اليونان الكبرى مكتملة الوجود ما بين القرنين الخامس والتاسع قبل الميلاد، وتوحدت كثير من القبائل والمدن داخل كيان الأمة اليونانية بعد أن كانت متفرقة في جزر بحر الإبجه وآسيا الصغرى ومنطقة البلقان وشبه جزيرة المورة وجنوب إيطاليا وصقلية. وقد أطلق على اليونانيين تسمية الإغريق من قبل الرومان؛ لأنهم كانوا يتكلمون الإغريقية، أما هم فقد كانوا يسمون أنفسهم الآخيين ثم الهلينيين.

وقد مرت الحضارة الإغريقية بثلاث مراحل كبرى: العصر الهلنستى ابتداء من ٢٠٠ ق.م مرورا بالمصر الكلاسيكى الذى يعد أزهى المصور اليونانية في عهد الحاكم الديمقراطي بركليس، ويمتد هذا المصر من القرن ٢٥٠ إلى ٥٠٠ ق.م ليعقبه المصر الأرخى وهو عصر الطفاة والمستبدين الذين حكموا أثينا بالاستبداد ناهيك عن الحكم الإسبرطي المسكري الذي سن سياسة التوسع والهيمنة على جميع مناطق اليونان، كما مد سلطة نفوذه المطلق على أثينا.

وإذا كانت إسبرطة دولة عسكرية منغلقة على نفسها تهتم بتطوير قدرات جيشها على القتال والاستعداد الدائم لخوض المعارك والحروب، فإن أثينا كانت هي المعجزة الإغريقية تهتم بالجوانب الفكرية والثقافية والاقتصادية، وستعرف أثينا في عهد بريكليس نظاما ديمقراطيا مهما أساسه احترام الدستور وحقوق المواطن اليوناني، وإليكم نصا خطابيا

لبركليس يشرح فيه سياسته في الحكم: «إن دستوربًا مثال يحتذي، ذلك أن إدارة دولتنا توجد في خدمة الجمهور وليست في صالح الأقلية كما هو الحال لدى جيراننا، لقد اختار نظامنا الديمقراطية».

فبخصوص الخلافات التى تنشأ بين الأفراد فإن العدالة مضمونة بالنسبة للجميع، ويضمنها القانون، وفيما يخص المساهمة فى تسيير الشأن العام، فلكل مواطن الاعتبار الذى يناله حسب الاستحقاق، ولانتمائه الطبقى أهمية أقل من قيمته الشخصية، ولايمكن أن يضايق أحد بسبب فقره أو غموض وضعيته الاجتماعية.

وتتميز المدن اليونانية بأنها دول مستقلة لها أنظمتها السياسية والاقتصادية وقوانينها الخاصة في التدبير والتسيير والتنظيم، ومن أهم هذه المدن/ الدول أثينا وإسبرطة.

(ب) العوامل الاقتصادية

عرفت اليونان نهضة كبرى في المجال الاقتصادي لكونها حلقة وصل بين الشرق والغرب، وكان لأثينا أسطول تجارى بعرى يساعدها على الانفتاح والتبادل التجارى بين شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط. وقد سياهم اكتشاف المعادن في تطوير دواليب الاقتصاد اليوناني وخاصة الحديد الذي كان يصهر ويحول إلى أداة للتصنيع. كما نشطت صناعة النسيج والتعدين، وازدهرت الفلاحة كثيرا، وكان العبيد يسهرون على فلاحة الأراضي وزرعها وسقيها وحصد المنتوج الزراعي، وأغلبهم من الأجانب يعيشون داخل المدن اليونانية في وضعية الرق والعبودية. وقد ساعد هذا الاقتصاد المتنامي على ظهور طبقات اجتماعية جديدة إلى جانب طبقة النبلاء كالتجار وأصحاب الصناعات وأرياب الحرف والملاحين الكبار، ونتج عن هذا الازدهار الاقتصادي رخاء مالي واجتماعي وسياسي وفكري، وتبلورت طبقة الأغنياء التي ستنتافس على مراتب الحكم والسلطة وسياسي وفكري، وتبلورت طبقة التمثيلية لتسبير شئون البلاد.

(ج) العوامل السياسية

لم تصل اليونان إلى حضارتها المزدهرة إلا في جو سياسي ملائم لانبثاق مقومات هذه الحضارة. فقد تخلصت الدولة المدينة وخاصة أثينا من النظام السياسي الأوليغارشي

القائم على حكم الأقلية من نبلاء ورؤساء وشيوخ القبائل والعشائر الذين كانوا يملكون الإقطاعيات والأراضى الواسعة التي كان يشتغل فيها العبيد الأجانب. وثار الأغنياء اليونانيون الجدد على الأنظمة السياسية المستبدة كالنظام الوراثي والحكم القائم على الحق الأسرى.

ومع انفتاح اليونان على شعوب البحر الأبيض المتوسط وازدهار التجارة البحرية ونمو الفلاحة والصناعة والحرف ظهرت طبقات جديدة كأرباب الصناعات والتجار الكبار والحرفيين وساهموا في ظهور النظام الديمقراطي وخاصة في عهد بريكليس وكليستين، ذلك النظام الحر الذي يستند إلى الدستور وحرية التعبير والتمثيل والمشاركة في الانتخابات على أساس المساواة الاجتماعية، بل كانت تخصص أجرة عمومية لكل من يتولى شئون البلاد ويسهر على حل مشاكل المجتمع.

(د) العوامل الجفرافية

كانت اليونان فى القديم من أهم دول البحر الأبيض المتوسط لكونها مهد المدنية والحضارة والحكمة ومرتع العقل والمنطق الإنسانى، وإذا استعدنا جفرافيا اليونان إبان ازدهارها فهى تطل جنوبا على جزيرة كريت العظيمة، ويحيطها شرقا بحر إبجة وآسيا الوسطى التى كانت تمد اليونان بمعالمها الحضارية وثقافات الشرق، وفى الفرب عبر إيونيا تقع إيطائيا وصقلية وإسبانيا، وفى الشمال تقع مقدونيا وهى عبارة عن شعوب غير متحضرة.

وتتشكل اليونان على مستوى التضاريس من جبال شاهقة وهضاب مرتفعة وسواحل متقطعة ووديان متقعرة، وقد قسمت هذه التضاريس بلاد اليونان إلى أجزاء منعزلة وقطع مستقلة ساهمت في تبلور المدن التي كانت لها أنظمة خاصة في الحكم وأساليب معينة في التدبير الإداري والتسيير السياسي، وتحولت المدينة اليونانية إلى مدينة الدولة في إطار مجتمع متجانس وموحد ومتعاون، وتحيط بكل مدينة سفوح الجبال والأراضي الزراعية وكانت من أشهر المدن اليونانية أثينًا وإسبارطة.

وكانت أثينا مهد الفلسفة اليونانية وتقع في شرق إسبارطة، وموقعها متميز واستراتيجي؛ لأنها الباب الذي يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، وعبر هذه المدن كانت تنقل حضارة الشرق إلى بلاد اليونان. ومن أهم ركائز أثينا اعتمادها على مينائها وأسطولها البحرى، وبين عامى ٤٧٠-٤٩ قبل المسيح ستترك أثينا وإسبرطة صراعيهما وتتوحدان عسكريا لمحاربة الفرس تحت حكم داريوس الذي كان يستهدف استعمار اليونان وتحويلها إلى مملكة تابعة للإمبراطورية الفارسية. ولكن اليونان المتحدة والفتية استطاعت أن تلحق الهزيمة بالجيش الفارسي، وقد شاركت أثينا في هذه الحرب الضروس بأسطولها البحرى، بينما قدمت إسبارطة جيشها القوى، وبعد انتهاء الحرب سرحت إسبارطة جيوشها وحولت أثينا أسطولها العسكرى إلى أسطول تجارى، ومن ثم أصبحت أثينا من أهم المدن التجارية في حوض البحر الأبيض المتوسط.

هذا، وقد عرفت أثينا نشاطا فكريا وظسفيا كبيرا بفضل الموقع الجغرافي والنشاط التجارى ونظامها السياسي الديمقراطي وتمتع الأثيني بالحريات الخاصة والعامة وإحساسه بالمساواة والعدالة الاجتماعية في ظل هذا الحكم الجديد، وفي هذا يقول ول ديورانت: كانت أثينا الباب الذي يخرج منه اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، فأصبحت أثينا إحدى المدن التجارية العظيمة في العالم القديم، وتحولت إلى سوق كبيرة وميناء ومكان اجتماع الرجال من مختلف الأجناس والعادات والمذاهب وحملت خلافاتهم واتصالاتهم ومنافساتهم إلى أثينا التحليل والتفكير... وبالتدريج تطور التجار بالعلم، وتطور الحساب بتعقيد التبادل التجاري، وتطور الفلك بزيادة مخاطر الملاحة، وقدمت الثروة المتزايدة والفراغ والراحة والأمن الشروط اللازمة في البحث والتأمل والفكر.

(هـ) العوامل الفكرية

ومع ازدهار الاقتصاد ودمقرطة الحكم السياسى وانفتاح الدولة على شعوب البحر الأبيض المتوسط وانصهار الثقافات انتعشت اليونان ثقافيا وفكريا وتطورت الآداب والفنون والعلوم، ففى مجال الأدب نستحضر الشاعر هوميروس الذى كتب ملحمتين خالدتين: الإلياذة والأوديسة، وننكر كذلك أرسطو الذى نظر لفن الشعر والبلاغة

والدراما التراجيدية في كتابيه: فن الشعر وفن الخطابة، وتطور المسرح مع سوفكلوس ويوربيديس وأسخيلوس وأريستوفان، وانتعش التاريخ مع هيرودوت وتوسيديد والتشريع مع الحكيم سولون، وتطور الطب مع أبقراط أب الأطباء، والرياضيات مع طاليس والمدرسة الفيتاغورية، دون أن ننسى ظهور الألعاب الأولمبية مع البطل الأسطوري هرقل، وتطور الفلسفة مم الحكماء السبعة والفلاسفة الكبار كسقراط وأطوطين وأرسطو.

(و) ظهمور الفلسفة اليونانية

لم تظهر الفلسفة اليونانية في البداية إلا في مدينة ملطية الواقعة على ضفاف آسيا الصغرى حيث أقام الإيونيون مستعمرات غنية مزدهرة، وفي هذه المدينة ظهر كل من طاليس وأنكسمندرس وأنكسمانس، وشكلوا مدرسة واحدة في الفلسفة وهي المدرسة الطبيعية أو المدرسة الكسمولوجية، وتتسم هذه الفلسفة بكونها ذات طابع مادى ترجع أصل المالم إلى مبدأ حسى ملموس، ولا تعترف بوجود الإله الرياني كما سنجد ذلك عند فلاسفة الإسلام الذين اعتبروا أن العالم مخلوق من عدم وأن الله هو الذي خلق هذا الكون لاستخلاف الإنسان فيه، وبعد ذلك انتقلت الفلسفة اليونانية إلى المناطق الأخرى كأثينا وإيطاليا وصقلية أو ما سيشكل اليونان الكبرى.

و مرت الفاسفة اليونانية في مسارها الفكرى بثلاث مراحل أساسية:

- ١- طور النشأة أو ما يسمى بفلسفة ماقبل سقراط.
- ٢- طور النضج والازدهار ويمتد هذا الطور من سقراط حتى أرسطو،
- ٣- طور الجمود والانحطاط وقد ظهر هذا الطور بعد أرسطو وأفلوطين وامتد حتى
 بداية العصور الوسطى.

١- المدرسة الطبيعية أو الكوسمولوجية

ظهرت الفلسفة اليونانية أول ما ظهرت مع الحكماء الطبيعيين الذين بحثوا عن العلة الحقيقية للوجود الذي أرجعوم إلى أصل مادى، وكان ذلك في القرن السابع والسادس قبل

الميلاد، وكانت فلسفتهم خارجية وكونية أساسها مادى أنطولوجى تهتم بفهم الكون وتفسيره تفسيرا طبيعيا وكوسمولوجيا باحثين عن أصل الوجود بما هو موجود،

ويعد طاليس (٥٦٠–٥٤٨ ق.م) أول فيلسوف يوناني مارس الاشتغال الفلسفي، وهو من الحكماء السبعة ومن رواد المدرسة الملطية، وقد جمع بين النظر العلمي والرؤية الفلسفية، وقد وضع طريقة لقياس الزمن وتبني دراسة الأشكال المتشابهة في الهندسة وخاصة دراسته للمثلثات المتشابهة، ولقد اكتشف البرهان الرياضي في التعامل مع الظواهر الهندسية والجبرية أو مايسمي بالكم المتصل والكم المنفصل، وإذا كان هناك من ينسب ظهور الرياضيات إلى فيثاغورس، فإن كانط بعد طاليس أول رياضي في كتابه نقد العقل النظري.

وعليه، فطاليس يرجع أصل العالم في كتابه زعن الطبيعة إلى الماء باعتباره العلة المادية الأولى التي كانت وراء خلق العالم، يؤكد طاليس أن الماء هو قوام الموجودات باسرها، فلا فرق بين هذا الإنسان وتلك الشجرة وذلك الحجر إلا الاختلاف في كمية الله الذي يتركب منها هذا الشيء أو ذاك.

أما أنكسمندريس (١٠٠-٥٤٥ق.م) تلميذ طاليس وأستاذ المدرسة المالطية فهو يرى أن أصل العالم مادى يكمن في اللامحدود أو اللامتناهي APEIRON ويعنى هذا أن العالم ينشأ عن اللامحدود ويتطور عن اللامتناهي. وقد تصور امتداد هذا اللامتناهي حتى ظهور الكائنات الحية. وقد آمن انكسمندريس بالصراع الجدلي وبنظرية التطور، وقد قال في هذا الصدد عبارته المشهورة: إن الموالم يعاقب بعضها بعضا على الظلم الذي يحتويه كل منها، ومن أهم كتبه الفلسفية عن الطبيعة،

وفى المقابل ذهب إنكسمان فى كتابه عن الطبيعة يذهب إلى أن الهواء هو أصل الكون وعلة الوجود الأولى.

وإذا انتقلنا إلى هرقليطس، فهو من مواليد ٥٤٥ق م ومؤلف كتاب عن الطبيعة ولد في مدينة أفسوس بآسيا الصغرى تبعد قليلا عن ملطية. وتنبني فلسفته على التغير

والتحول، أى أن الكون أساسه التغير والصيرورة والتحول المستمر، فنحن حسب هرقليطس النسبح في النهر مرتين، كما أثبت أن النار هي أساس الكون وعلة الوجود.

أما بارمندس (من مواليد سنة ٥٤٠ ق.م) فقد نشأ في مدينة إيليا بمنطقة إيطاليا الجنوبية وصقلية، وترتكز نظريته الفلسفية على الثبات والسكون كما هو موضح في كتابه عن الطبيعة أي إن الوجود هو ثابت وساكن ومناقض للصائر والمتغير، ومن ثم فبارميندس فيلسوف الوجود الثابت وقد كتب فلسفته في قصيدة شعرية وقد قال: الوجود كاثن واللاوجود غير كائنس. ومن هنا نستنتج أن أصل الكون الحقيقي عند بارمندس هو الوجود.

أما أمبادوقليس فقد ولد في مدينة أجريجينتا بجزيرة صقلية، وعاش في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وتوفى تقريبا في عام ٤٣٥ ق.م، وكانت ولادته على وجه التقريب في ٤٩٠ ق.م، ومن مؤلفاته كتاب التطهيرات وهو أقرب إلى كتاب الأساطير والمعانى الدينية منها إلى الفكر العلمي، وألف قصيدة فلسفية في قالب شعرى حول الطبيعة على غرار قصيدة بارمنديس.

ويثبت أنبادوقليس أن الكون أصله الأسطقسات الأربعة: النار والهواء والماء والأرض (التراب). وقد أضاف العنصر الخامس وهو أميل إلى اللطف والعسرعة وهو الأثير. وكل عنصر من هذه العناصر تعبر عن آلهة أسطورية خاصة.

ويذهب اكزينوفانوس المتوفى سنة ٨٠٤ق م إلى أن أصل الكون هو التراب أو الأرض.

وقد ذهب أنكساغوراس إلى أن أصل الكون هو عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد بصير.

أما الذهب الذرى الذى يمثله كل من ديمقريطيس ولوقيبوس فيرى أن أصل العالم هو الذرات،

ويلاحظ على المدرسة الطبيعة أنها مدرسة مادية تهتم بالطبيعة من منظار كونى، ويتميز المنهج التحليلي عندهم بالخلط بين العقل والأسطورة والشعر والتحليل المتافيزيقي.

٢- المدرسة الفيثاغورية

تنسب المدرسة الفيثاغورية إلى العالم الرياضي اليوناني الكبير فيثاغورس الذي يعد أول من استعمل كلمة فيلسوف، وكانت بمعنى حب الحكمة، أما الحكمة فكانت لاتنسب سوى للآئهة. ويذهب فيثاغورس إلى أن العالم عبارة عن أعداد رياضية، كما أن الموجودات عبارة عن أعداد، وبالتالي فالعالم الأنطولوجي عنده عدد ورقم. وتتسم الفيثاغورية بأنها مذهب دبني عميق الرؤية والشعور، كما أنها مدرسة علمية تعنى بالرياضيات والطب والموسيقا والفلك، وقد طرحت الفيثاغورية كثيرا من القضايا الحسابية والهندسية موضع نقاش وتحليل. كما أن الفيثاغورية هيئة سياسية تستهدف تنظيم المدينة /الدولة على أيدي الفلاسفة الذين يحتكمون إلى العقل والمنهج العلمي.

٣- المدرسة السفسطائية أو مدرسة الشكاك

ظهرت المدرسة السفسطائية في القرن الخامس قبل الميلاد بعدما أن انتقل المجتمع الأثيني من طابع زراعي إقطاعي مرتبط بالقبيلة إلى مجتمع تجاري يهتم بتطوير الصناعات وتنمية الحرف والاعتماد على الكفاءة الفردية والمبادرة الحرة. وأصبح المجتمع في ظل صعود هذه الطبقة الاجتماعية الجديدة (رجال التجارة وأرباب الصناعات) مجتمعا ديمقراطيا يستند إلى حرية التعبير والاحتكام إلى المجالس الانتخابية والتصويت بالأغلبية. ولم يعد هناك ما يسمى بالحكم الوراثي أو التفويض الإلهي، بل كل مواطن حر له الحق في الوصول إلى أعلى مراتب السلطة. لذلك سارع أبناء الأغنياء لتعلم فن الخطابة والجدل السياسي لإضحام خصومهم السياسيين، وهنا ظهر السفسطائيون ليزودوا هؤلاء بأسلحة الجدل والخطابة واستعمال بلاغة الكلمة في المرافعات والمناظرات الحجاجية والخطابية، وقد تحولت الفلسفة إلى وسيلة لكسب الأرباح المادية ولاسيما أن أغلب المتعلمين من طبقة الأغنياء.

ومن أهم الفلاسفة السفسطائيين نذكر جورجياس وكاليكيس وبروتاغوراس، وقد سبب هذا النيار الفلسفى القائم على الشك والتلاعب اللفظى وتضييع الحقيقة وعدم الاعتراف

بها فى ظهور الفيلسوف سقراط الذى كان برى أن الحقيقة يتم الوصول إليها ليس بالظن والشك والفكر السفسطائى المغالطي، بل بالعقل والحوار الجدلى التوليدي واستخدام اللوغوس والمنطق.

٤-الدرسة السقراطية

يعد سقراط (١٨٦-٣٩٩م) أب الفلاسفة اليونانيين، وقد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. ويعنى هذا أن الحكماء الطبيعيين ناقشوا كثيرا من القضايا التى تتعلق بالكون وأصل الوجود وعلته الحقيقية التى كانت وراء أنبثاق هذا العالم وهذا الوجود الكونى. وعندما ظهر سقراط غير مجرى الفلسفة فحصرها في أمور الأرض وقضايا الإنسان والذات البشرية فاهتم بالأخلاق والسياسة. وقد ثار ضد السفسطائيين الذين زرعوا الشك والظن ودافع عن الفلسفة باعتبارها المسلك العلمي الصحيح للوصول إلى الحقيقة وذلك بالاعتماد على العقل والجدل التوليدي والبرهان المتطقي، والهدف من الفلسفة لذي سقراط هو تحقيق الحكمة وخدمة الحقيقة لذاتها، وليس الهدف وسيلة أو معيارا خارجيا كما عند السفسطائيين الذين ربطوا الفلسفة بالمكاسب المادية والمنافع الذاتية والعملية، وكان سقراط بنظر إلى الحقيقة في ذات الإنسان وليس في العالم الخارجي، وما على الإنسان إلا أن يتأمل ذاته ليدرك الحقيقة، لذالك قال قولته المأثورة: «أبها وما على الإنسان إعرف نفسك بنفسك».

٥- المدرسة المثالية الأفلوطينية

جاء أفلوطين بعد سقراط ليقدم تصورا فلسفيا عقلانيا مجردا ولكنه تصور مثالى؛ لأنه أعطى الأولوية للفكر والعقل والمثال بينما المحسوس لا وجود له فى فلسفته المفارقة لكل ما هو نسبى وغير حقيقى، ولأفلوطين نسق فلسفى متكامل بضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم.

وقد قسم أهلوطين العالم الأنطولوجي إلى قسمين: العالم المثالي والعالم المادي، فالعالم المادي هو عالم متغير ونسبي ومحسوس. وقد استشهد أهلوطين بأسطورة الكهف ليبين بأن العالم الذي يعيش فيه الإنسان هو عالم غير حقيقى، وأن العالم الحقيقى هو عالم المبين بأن العالم الذي يعجد فوقه الخير الأسمى والذي يمكن إدراكه عن طريق التأمل العقلى والتقلسف. فالطاولة التي نعرفها في عالمنا المحسوس غير حقيقية، أما الطاولة الحقيقية فتوجد في العالم المثالي، وتوجد المعرفة الحقيقية في عالم المثل الذي يحتوى على حقائق مطلقة ويقينية وكلية، أما معرفة العالم المادي فهي نسبية تقريبية وجزئية وسطحية، كما تدرك المعرفة في عالم المثل عن طريق التفلسف العقلاني، ومن هنا، فالمعرفة حسب أفلوطين تذكر والجهل نسبيان. ويعني هذا أننا كلما ابتعدنا عن العالم المثالي، أصابنا الجهل، لذا فالمعرفة الحقيقية أساسها إدراك عالم المثل وتمثل مبادئه المطلقة الكونية التي تتمالي عن الزمان والمكان. ومن ثم، فأصل المعرفة هو العقل وليس التجرية أو الواقع المادي الحسى الذي يحاكي عالم المثال محاكاة مشوهة.

وعلى مستوى الأكسيولوجيا، فجميع القيم الأخلاقية من خير وجمال وعدالة نسبية في عالمنا المادي، ومطلقة حقيقية في عالم المثل المطلق والأزلى،

ويؤسس أفلوطين في جمهوريته الفاضلة مجتمعا متفاوتا وطبقيا، إذ وضع في الطبقة الأولى الفلاسفة والملوك وأعتبرهم من طبقة النهب، بينما في الطبقة الثانية وضع الجنود وجعلهم من طبقة الفضة، أما الطبقة السفلي فقد خصصها للعبيد وجعلهم من طبقة الحديد؛ لأنهم أدوات الإنتاج والممارسة الميدانية، ويعنى هذا أن أفلوطين كان يأنف من ممارسة الشغل والعمل اليدوى والممارسة النفعية، وكان يفضل إنتاج النظريات وممارسة الفكر المجرد، كما طرد أفلوطين الشعراء من جمهوريته الفاضلة؛ لأنهم يحاكون العالم النسبى محاكاة مشوهة، وكان عليهم أن يحاكوا عالم المثل بطريقة مباشرة دون وساطة شبية أو خادعة تتمثل في محاكاة العالم الوهمي بدل محاكاة العالم الحقيقي،

وهكذا يتبين لنا أن فلسفة أفلوطين فلسفة مثالية مفارقة للمادة والحس، تعتبر عالم المثل العالم الأصل بينما العالم المادى هو عالم زائف ومشوه وغير حقيقى. كما تجاوز أفلوطين المعطى النظرى الفلسفى المجرد ليقدم لنا تصورات فلسفية واجتماعية وسياسية في كتابه «جمهورية افلاطون». ويلاحظ أيضا أن التصور الأفلوطيني يقوم على عدة

شائيات: العالم المادى في مقابل العالم المثالي، وانشطار الإنسان إلى روح من أصل سماوى وجسد من جوهر مادى، وانقسام المعرفة إلى معرفة ظنية معموسة في مقابل معرفة يقينية مطلقة، وعلى المستوى الاجتماعي، أثبت أفلوطين أن هناك عامة الناس وهم سجناء الحواس الظنية والفلاسفة الذين ينتمون إلى العالم المثالي لكونهم يتجردون من كل قيود الحس والظن وعالم المارسة.

٦- مدرسة أرسطو المادية

يعد أرسطو فيلسوفا موسوعيا شاملا، وكانت فلسفته تنفتح على كل ضروب المعرفة والبحث العلمى، إذ يبحث في الطبيعة والميتافية والنفس وعلم الحياة والسياسة والشعر وفن الخطابة والمسرح، وقد وضع المنطق الصورى الذي كان له تأثير كبير على كثير من الفلاسفة إلى أن حل محله المنطق الرمزي مع برتراند راسل ووايتهاد.

يذهب أرسطو إلى أن العالم الحقيقى هو العالم الواقعى المادى، أما العالم المثالى فهو غير موجود، وأن الحقيقة لا توجد سوى فى العالم الذى نعيش فيه وخاصة فى الجواهر التى تدرك عقلانيا، ولا توجد الحقيقة فى الأعراض التى تتغير بتغير الأشكال. أى إن الحقيقى هو الثابت المادى، أما غير الحقيقى فهو المتغير المتبدل، ولقد أعطى أرسطو الأولوية لما هو واقعى ومادى على ما هو عقلى وفكرى، ومن هنا عد أرسطو فيلسوفا ماديا اكتشف العلل الأربع: العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الصورية الشكلية والعلة المادية، فإذا أخذنا الطاولة مثالا لهذه العلل الأربع، فالنجار يحيل على العلة الفاعلة والصانعة، أما الخشب فيشكل ماهية الطاولة وعلتها المادية، أما صورة الطاولة فهى العلة الصورية الشكلية، في حين تتمظهر العلة الغائية في الهدف من استعمال الطاولة التي تعمفنا في الأكل والشرب.

٧- المدرسة الرواقية

تعتمد المدرسة الرواقية التي ظهرت بعد فلسفة أرسطو على إرساء فن الفضيلة ومحاولة أصطناعها في الحياة العملية، ولم تعد الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها، بل

أصبحت معيارا خارجيا تتجه إلى ربط الفلسفة بالقوم الأخلاقي، وركز الكثيرون دراساتهم الفلسفية على خاصية الأخلاق كما فعل سنيكا الذي قال: إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة نفسها، وبهذا تتحقق السعادة التي تمثلت في الزهد في اللذات ومزاولة التقشف والحرمان. وقد تبلور هذا الانجاء الفلسفي الأخلاقي بعد موت أرسطو وتغير الظروف الاجتماعية والسياسية حيث انصرف التفكير في الوجود إلى البحث في السلوك الأخلاقي للإنسان.

هذا، وقد ارتبطت المدرسة الرواقية بالفياسوف زينون (٣٢٦-٢٦٤قم) الذى اقترنت الفلسفة عنده بالفضيلة واستعمال العقل من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية. وتعد الفلسفة عند الرواقيين مدخلا أساسيا للدخول إلى المنطق والأخلاق والطبيعة، وقد كان المنطق الرواقي مختلفا عن المنطق الأرسطي الصوري، وقد أثر منطقهم على الكثير من الفلاسفة والعلماء.

٨- المدرسة الأبيقورية

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى أبيقور (٢٤١-٢٧١ ق.م)، وتتميز فلسفته بصبغة أخلاقية عملية، وترتبط هذه الفلسفة باللذة والسعادة الحسية. وتسعى الفلسفة في منظور هذه المدرسة إلى الحصول على السعادة باستعمال العقل التي هي غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة. أي إن المنطق هو الذي يسلم الإنسان إلى اليقين الذي بعمئن المعقل والذي بدوره يؤدي إلى تحقيق السعادة، ويهدف علم الطبيعة إلى تحرير الإنسان من مخاوفه وأحاسيسه التي تثير فيه الرعب، ويعنى هذا أن الفلسفة لابد أن تحرر الإنسان من مخاوفه وقلقه والرعب الذي يعيشه في الطبيعة بسبب الظواهر الجوية والموت وغير ذلك.

٩-مدرسة إسكندرية

انتقلت الفلسفة إلى مدينة الإسكندرية التي بناها الإسكندر المقدوني إبان العصر الهيايني، وكانت مشهورة بمكتبتها العامرة التي تعج بالكتب النفيسة في مختلف العلوم

والفنون والآداب، ومن أشهر علماء هذه المدرسة أقليديس وأرخميديس واللفوى الفيلولوجي إيراتوستن، وقد انتعشت هذه المدرسة في القرون الميلادية الأولى وامتزجت بالحضارة الشرقية مع امتداد الفكر الديني والوثني وانتشار الأفكار الأسطورية والخرافية والنزعات الصوفية.

ومن مميزات هذه المدرسة التوفيق بين آراء أطلوطين المثالية وأرسطو المادية، والتشبع بالمعتقدات الدينية المسيحية واليهودية والأفكار الوثنية من زرادشتية ومانوية وبوذية، والفصل بين العلم والفلسفة بعد ظهور فكرة التخصص المعرف،، والاهتمام بالتصوف والتجليات العرفانية والفنوصية والانشفال بالسحر والتنجيم والفيبيات والإيمان بالخوارق.

وقد تشبعت الفلسفة الأفلوطينية بهذا المزيج الفكرى الذى يتجعد فى المعتقدات الدينية والمنازع الصوفية وآراء الوثنية، فنتج عنها فلسفة غربية امتزجت بالطابع الروحانى الشرقى، وذلك من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة. بيد أن الذين كانوا يمارسون عملية التوفيق كانوا يعتقدون أنهم يوفقون بين أرسطو وأفلوطين، ولكنهم كانوا فى الحقيقة يوفقون بين أفلوطين وأفلوطين؛ مما أعطى هجينا فكريا يعرف بالأفلوطينية الجديدة. ومن أشهر فالاسفة المدرسة الإسكندرية نستحضر كلا من فيلون وأفلوطين اللذين كانت تغلب عليهما النزعة الدينية والتصور المثالى فى عملية التوفيق، وتتميز فلسفة أفلوطين بكونها عبارة عنس منزيج رائع فيه قوة وأصالة بين آراء أفلوطين والرواقيين وبين الأفكار الهندية والنسك الشرقى والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك.

والطابع العام لفلسفته هو غلبة الناحية الذاتية فيها على الناحية الموضوعية، فهى فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلوطينية ووحدة الوجود الرواقية، وكلها عناصر يقوى بعضها بعضا ويشد بعضها بأزر بعض، حتى لتخال وأنت تقراها كأنك أمام شخص لا خبرة له بالعالم الموضوعي أو يكاد، فالمعرفة عنده وعند شيعته تبدأ من الذات وتنتهي إلى الله دون أن تمر بالعالم المحسوس؛ هذه المعرفة الذاتية الباطنية هي كل شيء عندهم.



ا ـ إن الحضارة اليونانية والفكر اليوناني على الأدق يختلف اختلافاً كبيراً أي في
 النوع، عن كل التفكير " الشرقي " في الحضارات السابقة على اليونان.

٢ - أن العقل الإنسائي بمعناه " المطلق " في زعمهم اكتشف نفسه على هذا الشعب من
 التجار والملاحين متحررا من كل القيود " المعجزة " أي الشيء الخارق للعادة أو المألوف.

بعض خصائص الفكر اليونانيء

بعض خصائص حضارة ما فى صيغة بسيطة أو أمر يكاد يكون مستحيلا، لأن الحياة الإنسانية المقدة تتعدى دائما كل التبسيطات، التى قد تصدق فى ميدان، ولا تصدق على آخر، ولكن هذه التبسيطات إذا كان هدفها التقريب وليس الحكم الجازم، ولا نزعم أننا ملك حاليا هذه الصياغة السحرية خصائص الحضارة اليونانية ولهذا فإننا سنعرض نملك حاليا هذه الصياغة السحرية خصائص الحضارة اليونانية ولهذا فإننا سنعرض لبعض الآراء فى هذا الموضوع ومن أهم الآراء رأى اشبنجئر المؤرخ الألمانى وفيلسوف الحضارة، وملخص رأى اشبنجلر أن " الروح " اليونانية كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة وليس بالماضى أو المستقبل، ومن هنا تسود عندها فكرة السكون، والنتيجة هى النفور من فكرة " اللامتناهى " وإيثار فكرة " المتناهى " من جهة أخرى تمتاز " الروح " اليونانية فكرة " الاسجام " وهى عند اشبنجلر الخاصة الرئيسية لها والتي تعبر عنها فكرة "الأبولونية " نسبة إلى الإله أبو للون، وكل هذه الأفكار والخصائص تجد مظاهر لها في شتى جوانب الحضارة من سياسة ودين وفن وفاسفة.

وهناك رأى آخر خرج به، " نيتشه " وكان له أكبر الأثر فى توجيه الدراسات اليونانية في مجال الحضارة وجهة جديدة، وهذا الرأى يؤكد على شائية جوه رية كانت تتنازع " روح " الحضارة اليونانية فيتميل طورا، في هذا الجانب أو ذاك ومع هذا الشخص أو ذاك، وإلى اتجاه أو إلى آخر، هذان الاتجاهان سماهما " نيتشه " باسمى إلهين رئيسيين من الآله اليونانية وهما: أبوللون وديونيسوس، أبوللون يمثل القوى العقلية، والوضوح والانسجام والحلم أما ديونيسوس فيمثل الفرائز والاحساس والاختلاط والنشوة حتى الثمل التى كانت تميز الاحتفالات بأعياد هذا الإله. كان هدف نيتشه هو تحطيم الصورة التقليدية " الكلاسيكية " للحضارة اليونانية التي لا يسودها إلا العقل ولا تعرف إلا الإتزان والهدوء، وأراد أن يبين أن هناك وراء هذا المظهر عالما من الألم والمعاناة والحزن الذي كان يكبحه واراد أن يبين أن هناك وراء هذا المظهر عالما من الألم والمعاناة والحزن الذي كان يكبحه اليونان يمعونه تصورهم الواضح " العقلي " لآلهة الأولم، وهو نتيجة للروح الأبولونية.

هذه الآراء، التي خرج بها كتاب من أول كتب " نيتشه " وهو ميلاد التراجيديا " بدأت اتجاهًا جديدا يفحص عن العناصر اللاعقلية التي شاركت في تشكيل " الروح اليونانية ولم تكتب لهذا الاتجاهة سيادة في ميدان البحوث إلا منذ عقود قريبة. ساعد على تقوية هذا الاتجاه ظهور نظرة جديدة في " علم الإنسان "الانثروبولوجيا " أخذت تتجرأ شيئا فشيئا وتقارن بعض مظاهر الدبانة اليونانية على الخصوص بمظاهر دينية عند القبائل التي سماها الغرب السيطر " بالبدائية " والنتيجة الآن هي أنه أصبح ينظر إلى الحضارة اليونانية على أنها حضارة من بين حضارات، وأن بداياتها كانت ككل بدايات الحضارات القديمة، مشوية بألوان من الفكر والسلوك " اللاعقلي " التي استمرت تعيش في أغوار النفس اليونانية، وإن كانت تكبحها دائما " أوامر " الروح الأبولونية.

والذى نؤكد عليه نعن فيما يغص مميزات الفكر اليوناني، الخاصع بالتالى للعقل، هو الميزات التالية: الوضوح، النظام الاعتدال، إلى جانب فكرتى: المتناهى والسكون.

التطورات الفلسفية

تقابل القضايا:

التقابل يكن بين قضيتين لا تصدقان معا على واحد في آن واحد يكون بينهماخلاف من ناحية الكبر أو الكيف معاً مع أشتراكهما في الموضوع والمحمول.

ويقول رئتون، إن التقابل يعنى علاقة قائمة بين أى قضيتين لهما نفس الموضوع والمحمول ولكنهما يختلفان كما أو كيفا مما بالرغم من اشارتهما إلى نفس الأشياء ونفس الوقت ونفس الظروف ويقول كينز " إننا على القضيتين أنهما متقابلتان حينما يحتفظان بنفس الموضوع، والمحمول، ويختلفان في الكم أو الكيف أو فيهما معاً.

والأنواع الأربعة من القضايا الكلية الموجبة والكلية السالبة، والجزئية الموجبة و رنيه السالبة، تتقابل على أربعة أنواع هي:

۱- التاقض: contradiction

هو يقوم لا يمكن أن يصدقا معاً ولا يكذبا معا إذا صدقت أحدهما كذبت الآخرى العكس من ثم فإننا قد يكون بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة أو بين الكلية السالبة والجزئية الموجبة أى أنه يقوم بين قضيتين مختلفتين كما وكيفا ومن هنا فهو أكمل أنواع التقابل.

r- النضاد contrariety

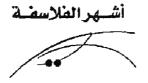
وهو يقوم بين قضيئتين كليتين مختلفتين في الكيف أي يقوم بين الكلية الموجبة والكلية السابقة وحكم القضيتين المتضادتين أنهما لا يصدقان معاً ولكن من يكذبان معاً.

Y التداخل SUBATTER NATION

وهو يكون بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة وبين الكلية السائبة والجزئية السائبة، أى يكون بين قضيتين مختلفتين كما والحكم في القضيتين المتداخلتين هو أنه إذا صدقت الكلية صدقت الجزئية المتداخلة معها وليس العكس إذا كذبت الجزئية كذبت فإن صدق آن جميع طلبة السنة الأولى أذكياء "صدق إن بعض طلبة السنة الأولى أذكياء " أما إذا صدقت الجزئية المتداخلة مع الكلية فلا نستنج شيئا عن صدق أو كذب الكلية ولكن إذا كذبت القضية الجزئية كان الأولى أن تكذب الفضيلة الكلية.

1- الدخول تحت التضاد Sub.contranity

القضيتان الداخلتان تحت التضاد لا يكذبان معاً ولكنهما قد يصدقان معاً أى أن الحكم يكذب أحدهما لا يستلزم صدق الحكم يكذب أحدهما لا يستلزم صدق أو كذب الأخرى والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئية الموجبة والجزئية السالبة.



طاليس

لا تأتى آهمية طاليس في الأفكار التي أتى بها فهى أفكار ساذجة جدا، وإنما أهميته في طريقة التفكير ذاتها فهي التي آخرجته من زمرة الحكماء والكهان وجعلته أول الفلاسفة.

وهى طريقة استخدام العقل المجرد في بعث أصل الكون دون اللجوء إلى الصور والمجازات التي نتعلق بقوى ماورائية.

أعتقد طاليس أن الماء هو أصل الكون وأن الأرض قرص يطفو على مياه لا نهاية لها.

فالماء هو أصل كل شيء وهو الجوهر الذي تتشكل منه الأشياء بحسب المقدار من الزيادة أو النقصان الذي تحتوى عليه هذه الأشياء من الماء.

طاف بالشرق وتعرف على علوم البابليين في التنجيم وجاء مصر ودل الكهنة على طريقة لقياس ارتفاع الهرم عن طريق قياس ظله في وقت من النهار يكون فيه طول الظل مساويا لارتفاع الشيء وتنبأ بالكسوف الكلي للشمس الذي حدث في عام ٥٨٥.

أنكسيماندر

يقال إن انكسيماندر كان تلميذا لطاليس في مالطيا، رفض انكسيماندر أن يكون الماء هو أصل الكون لأن هذا العنصر مهما بلغت درجة مرونته هو له خصائص محددة تجعله يتجمد بالبرودة ويتبخر بالحرارة، طرح أنكسيماندر وجود عوالم متعددة جميعها أصلها

مادة واحدة غير محددة كيفا أى نوعيا، وكما أى لا نهائية، أى أنها مادة بلا شكل ولا نهاية نها أى بلا حدود.

وهو طرح ساذج من وجهين: استحالة وجودة مادة بهذه المواصفات، بلا شكل أو قوام، أي مادة بلا مادة.

٢. كيف ينشأ الاختلاف بين أنواع المادة الموجودة الآن من نوع واحد بلا واحد بلا أى
 تناقضات داخله؟

أغرب ما طرحه هذا الفيلسوف المفاجئة الآتية: فهو يرى أن الأرض كانت سائلة وأخذت تتجمد شيئا فشيئا وفي نفس الوقت انصبت عليها حرارة لافحة بخرت سائل الأرض وكونت بذلك الهواء ومن الثقاء الحرارة بالبرودة نشأت الكائنات الحية التي كانت في البدأ كلها بحرية ثم مع انحسار المحيط بدأت هذه الكائنات تتواءم مع البيئة وتطورت زعانفها إلى أرجل وآيدي وتطورت حتى ظهر الإنسان.

فرغم هذا الطرح البدائي لنظرية التطور ورغم أنه لم يثبته بالاستقراء وجمع الأدلة، كما فعل خلفه الإنجليزي بعد ٢٥ قربًا إلا أنه يكفيه السبق والجرأة على هكذا طرح وسط عالم بأكمله أسطوري التفكير.

أناكسيمينس

حاول أناكسيمينس أن يتلافى عدم شمول الماء وتغلغله فى كافة أنحاء الكون مثلما طرح طاليس، كما أنه حاول أن يتلافى عدم وجود مادة بلا صفات مثلما طرح أنكسيماندر فطرح الهواء كأصل للعالم فهو شامل متغلغل فى الوجود كله وهو له قوام وصفات تتأثر بحسب حالة التخلخل أو التكاثف، فإذا أمعن فى التخلخل انقلب نارا، وإذا تكاثف تحول إلى بخار والبخار بتساقط مطرا ويتحول المطر إلى تراب وصخور.

فالتخلخل والتكاثف هو المبدأ الذي طرحه أناكسيمينس لتفسير التنوع والاختلاف وصدورهما عن الواحد.

فيثاغورس

شخصية غامضة، وما وصلنا عنه أكثره خيالى وملى، بالإسقاطات الأسطورية وكأننا أمام نبى أو أحد القديسين!

ولد في ساموس وطاف بالشرق واستقر بجنوب إيطاليا وهناك أنشأ جماعته المعروفة باسم الفيثاغوريين والتي هي أقرب إلى جماعة دينية فقد كانوا يرتدون الملابس البيضاء ويمتندون عن تناول اللحوم ويؤمنون بتناسخ الأرواح الذي أخذوه من الهند، ريما عبر فارس، وكذلك آخذوا منهم فكرة العود الأبدى ألسنة الكبرى أي أن كل شيء بعد كما هو بعد أن يتم الوجود دورته وينهار كل شيء ... وهكذا إلى الأبد.

وفيتًاغورس هو الذي أعطى للفلسفة اسمها، إذا رفض أن يوصف بالحكيم قاتلا: " الحكمة تقتصر على الآلهة فقط، ما أنا إلا محب للحكمة. فيلسوف ".

ونتيجة دعوتهم للفضيلة وممارسة الزهد فقد لاقوا رواجا شعبيا في إقليم كروتونا مما جعلهم يصطدمون بالسلطة فيقوم رجالها بإشعال النيران في مقر الجمعية والفيثاغوريين بالداخل، ولكن يقال أن فيثاغورس لم يكن حاضرا اجتماع الحريق هذا.

أهتم الفيشاغ وربين بالهندسة ويقال إن أغلب إسهامات إقليدس مأخوذة من فيثاغورس كذلك اهتموا بالموسيقي فقد راوا أن الكون "عدد ورقم ".

أما إسهامهم الرئيسي في الفلسفة فهو فكرة: الكون مكون من أعداد، أي أنهم جعلوا العدد هو أصل الكون.

بذلك تكون فكرة الأصل بالفيشاغوريين قد قطعت شوطا لا بأس به نحو التفكير المجرد بتخلصها التام من الإسقاطات المادية لفلاسفة يونيا الطبيعانيين.

فقد رأى الفيثاغوريين أن صور الأشياء المادية التي تستقبلها حواسنا عارضة أي ليست هي جوهر الأشياء لأننا يمكننا تخيلها بدون انطباعات الحواس هذه، فمثلا يمكننا تخيل برتقالة في كون آخر بلا طعم ولا لون ولا رائحة ولكن لا يمكننا أبدا أن نتصورها بدون عددها فهى دائما واحدة، وجميع الأشياء تخضع لفكرة العدد هذه فالمسافة والزمن والمساحة كلها تقسم لوحدات قياس أساسها العدد.

ولكنهم شطحوا بفكرتهم بعيدا لدرجة التقديس والخرافات.

ويقدسون رقم عشرة لأنه مجموع الأربعة أرقام الأولى ١+٢+٢+٤

ويكتبونه على شكل هرم منقوط.

ومن آرائهم القيمة والمدهشة في الفلك قولهم بكروية الأرض ولكن لم يصلنا السبب الذي من أجله تبنوا هذا الرأى كذلك قالوا بعدم مركزيتها بل قالوا بمركزية النار التي تدور حولها الأرض والشمس معا، ولكن هذا الرأى تم تعديله من أحد الفيتاغوريين المتآخرين في القرن الثالث الميلادي وهو أريستارخوس فقد تخلي عن مركزية النار الغامضة هذه وجعل المركزية للشمس وهو الرأى الذي سيتبناه فيما بعد كوبرنيكوس بعد أن يطلع على رأى أريستارخوس في شيشرون.

هيراقليطس

ولد في أفسوس لأسرة أرستقراطية من النبلاء وقد تدرج في المناصب حتى وصل أعبلاها ولكنه ترك أي جاء منصرها إلى التأمل الزاهد، وربما كانت أصوله ونشأته هما السبب وراء كبريائه الشديدة وتماليه واحتقاره للعامة. ليس العامة فقط، بل مثقفي عصره كذلك، كان ينظر لهم كنظرته إلى حيوانات لا تفهم وكان يرى أن فردا واحدا يهتم بالكليات أفضل من عشرة ألاف يعيشون " كما الحمير تفضل القش على الذهب ".

لذلك فقد هاجم الديمقراطية التي كانت سائدة آنذاك في افسوس هجوما عنيفا فكيف تختار هذه القطعان من الغنم ما يحكمها وهي لا تعرف الفرق ما بين الصواب والخطأ كما لا تعرف أن تفرق بين الليل والنهار؟!

أشب هيراقليطس بالفليسوف الغامض وأحيانا المظلم وذلك لصعوبة فهمه وأساويه الغامض شديد التعقيد وهو نفسه قد قال عن فكره: " إننى لا أخفى الفكر ولا أوضعه أنا أشير إليه ".

كتب هيراقليطس رسالة نثرية كانت معروفة في عهد سقراط، ولكن لم يصل لنا منها سوى مائة وثلاثين شذرة.

حينما منئل سقراط عن رأيه في رسالة هراقليطس قال إن ما فهمه منها ذو قيمة عالية وينبغي قياس قيمة ما لم يفهمه على ما فهمه، الفكرة المركزية عند هيراقليطس هي فكرة الصيرورة، الأشياء في تغير مستمر " إنك لا تنزل النهر الواحد مرتبن " وذلك لان مياهه تتجدد باستمرار لا شيء ثابت ولو للحظة واحدة وإنما التغير يطال كل شيء حتى نحن موجودن وغير موجودين من حيث إن الفناء يدب فينا في كل لحظة ،لا يعتقد هيراقليطس بأى ثبات ولو حتى نسبى للأشياء فليس الجبل مثلا ثابتا لفترة معينة ثم يزول، لا وإنما هو يتغير كل لحظة من حيث إن مادته متغيرة وليس الثبات الخارجة لصورته سوى وهم من صنع الحواس فكيف توجد الأشياء إذن إن كانت متغيرة لحظيا؟

يجيب هيراقليطس أنها موجودة وغير موجودة في أن وهذا التوتر بين النقيضين هو جوهر الصيرورة.

والوجود باكمله خاصع للجدل بين النقائض، فالنقيض لا يصارع نقيضه إلا من أجل أن يمنحه هبة الوجود. فلولا الظلام ما وجد النور ولولا الحار ماوجد البارد....إلخ

وقد قال هيراقليطس بالعود الأبدى مثل الفيثاغوريين.

فهو يرى أن الصيرورة أزلية أبدية بلا بداية ولا نهاية وإنما الوجود بخضع لدورات نارية أبدية، أى أن هذا العالم سينهار تماما متحولا إلى كتلة نارية تنطفئ وينبثق من داخلها العالم مرة أخرى ليعود وينهار من جديد .وهكذا إلى الأبد.

إكسينوفان

ولد إكسينوفان فى قولوفون من أعمال بونيا بالقرب من أفسوس ومثل أغلب الفلاسفة الذين سبقوه طاف بالشرق، ثم أستقر بإيليا، وهو أول فيلسوف يهاجم الخرافات الدينية والأسطورية هجوما شديدا، فيقول مثلا: " الناس هم الذين صنعوا الألهة وأضافوا إليهم عواطفهم وصوتهم وهيئتهم، فالأثيوبيون يقولون عن آلهتهم إنهم

سود فطس الأنوف، والترافيون يقولون إنهم زرق العيون حمر الشعور، ولو استطاعت الثيران والخيل والأسود لصورت آلهتها على صورتها أيضا ".

بل إن سخريته تعدت العامة لتصل لخرافات الفلاسفة أيضا فها هو يسخر من فكرة النتاسخ التى أتى بها فيثاغورس من الهند قائلا عن فيثاغورس: * أنه مر ذات يوم برجل يضرب كلبا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب: أمسك عن ضربه يا هذا إنها نفس صديق لى عرفته من صورته ".

والإله عند اكسينوفان هو واحد وهو ليس إلها مشخصا منفصلا عن الكون ويديره كما يدير ملك مملكة وإنما هو والكون واحد، هو مذهب أقرب إلى وحدة الوجود أو الحلولية.

كان إكسينوفان متمما للفيثاغوريين في اعتبار الكون واحدا ولكنه لم يكتف بالواحد العددي الحسابي وإنما أعطى لها بعدا صوفيا بإدماجه للكون مع الإله دونما انفصال.

بارميثيدس

ولد في إبليا وكان تلميذا لإكسينوفان وبعد حلقة مهمة في الوصول إلى الفلسفة المثالية في شكلها الراقي عند أفلوطين فيما بعد، فهو تتمفصل عنده التأثيرات المادية من الفلاسفة الطبيعانيين، وإرهاصات المثالية الناضجة.

غاية فلسفة بارمينيدس هي الوصول إلى الثابت الذي لا يتغير ولا يزول في قلب هذه التحولات التي لا تتوقف عن الجريان، فهو عندما ينظر للأشياء يدرك منها صفاتها وهذه الصفات متغيرة زائلة، إلا شيئا واحدا هو الوجود، الكينونة Being.

فالوجود باق أبدا لا يتغير ولا يتبدل، ويستحيل الا يكون موجودا، وما كل التغيرات التي نراها إلا وهم من صنع الحواس فهي لا تدخل في تصنيف " الوجود " أو الكينونة.

وإنما صفات وأعراض زائلة،

والوجود ليس حادثا وليس قديما فهو بلا ماض ولا مستقبل فهو فوق أى تغيرات مثل تغيرات الزمان أو الصيرورة.

هذا التجريد العالى - اعتبار كل تبديات المادة زائلة - هو ما يقرب بارمينيدس من المثاليين اللاحقين، ولكن ما يبعده عنهم هو قوله أن هذا الوجود لابد أن بأخذ مكانا، أي الكون، وأن هذا المكان كروى الشكل ا

وهذه الفكرة الأخيرة هي بقايا تأثيرات المدرسة الطبيعانية على فكر بارمينيدس.

زينون

ولد في إيليا وتابع على التأسيس الذي وضعه بارمينيدس فهو لم يضف جديدا بشكل عام وإنما كل جهوده كانت شرح وإثبات لثبات الوجود عن طرق نفي الحركة ونفي الكثرة.

بطلان التعدد

إن كان الكون ليس واحد وإنما وحدات كثيرة متراكمة أستوجب هذا أن يكون لامتناهيا في الصغر ولا متناهيا في الكبر معا، لامتناهيا في الصغر لأنه مؤلف من واحدات وكل وحدة لابد أن تبلغ اللانهاية كي لايكون لها حجم فلوكان لها حجم سقطت عنها صفة الوحدة وتحولت هي لمجموع وحدات.

ومن ناحية أخرى فإن افتراض وجود وحدة لا حجم لها يلزمنا أن نقبل أن الكون نفسه لا حجم له لأنه هو مجموع هذه الواحدات.

كذلك يكون الكون لامتناهيا في الكبر لأن له حجماً لأشك فيه وكل حجم قابل للانقسام لجزيئات لا نهاية لمددها، ومهما بلغ حجمها من الصغر فعند ضريها في عدد لانهائي لكانت النتيجة كونا ممتدا إلى مالانهاية.

إذن التعدد، أو الكثرة يفضى بنا إلى نتيجتين متناقضتين.

بطلان الحركة • •

ا. إذا أطلقنا سهمًا على أحد الأهداف من مسافة ما ولتكن دس، مثلا فكي يصل السهم لهدف لابد أن يقطع منتصفها أولا ولتكن

«ص» ولكى يقطع «ص» لابد أن يمر به ع» التي هي منتصف «ص» أو نقطة في الطريق إليها وكي يقطع دع» لابد أن يقطع جميع النقاط التي تؤدي إليها وهكذا إلى مالانهاية

٢. إذا انطلقت سلحفاة في سباق مع رجل قبله بمسافة صغيرة، فكي يصل الرجل إلى السلحفاة لابد أن يجتاز المسافة التي قطعتها السلحفاة قبل أن يصل إليها وعندما يقطع هذه المسافة تكون السلحفاة قد تحركت مسافة أصغر وإلى ما يقطعها الرجل تكون السلحفاة قد قطعت مسافة أصغر. وهكذا إلى الأبد.

٣. إذا تحرك سهم صوب هدف ما ضلابد أن يكون ساكنا عند نقطة ما فى لحظة زمنية معينة وذلك لاستحالة تواجده فى مكانين فى وقت واحد ولكن إذا كان السهم ساكنا فى كل جزء زمنى فى مكان محدد لزم أن يكون ساكنا فى محموع هذه الأجزاء لأن استمرار السكون بنتج سكونا لا حركة.

أنبادوقليس

يتشابه مع فيثاغورس في غموض شخصيته وكثرة الإسقاطات الأسطورية عليه، وأيضا في قوله بالتناسخ وأنه يتذكر حيواته السابقة! وقوله بالعود الأبدى وبالتطهير من خلال الزهد.

ولد في صقلية وجاب إيطاليا الجنوبية وعبر البحر إلى المورة ويقال إنه قذف بنفسه في جوف بركان أتنا ليمتزج بعناصر الطبيعة.

جاءت فاسفة أنبادوقليس كمحاولة توفيقية بين نقيضين كبيرين

فبارمينيدس قد قال من تاحية أن الوجود واحد لابتفير ولايتبدل وهو يدرك بالعقل أما التغيرات فهي ناتجة عن خداع الحواس وهي زائلة، مصيرها إلى العدم.

ومن ناحية أخرى فإن هيراقليطس قد قال بالصيرورة الدائمة وأنه لا شيء ثابت أبدا ولو للحظة واحدة وما التغيرات التي نراها إلا وهما من صنع الحواس.

فجاء أنبادوقليس للتوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين.

فهو مع الثبات من حيث إن هناك ذرات عناصر ثابثة لا تتغير بتألف منها جميع الأشياء، وهو مع التغير من حيث إن الأشياء التى تكونها نسب تجمع هذه العناصر زائلة، أى أن جهاز الكمبيوتر هذا صورته زائلة وأما الذراث التى يتكون منها عناصره الأولى فثابتة وخالدة أبدا.

كذلك حاول أنبادوقايس التوفيق بين رأيين متناقضين آخرين:

فالطبيعانيون الأولون قالوا بأن أصل الكون عنصر كالماء أو الهواء، يتحول إلى عناصر أخرى كالحديد والنحاس. إلخ.

بينما قال بارميندس إن أصل الكون واحد لايتغير.

فقال أنبادوقليس أن هناك أربعة أصول لا تتفير وهى النار والهواء والتراب والماء، وبقية الأشياء متغيرة وزائلة لأنها مركبة من هذه العناصر بحسب نسب وجود كل عنصر من هذه العناصر الأربعة في أى شيء.

ويرى أن هذه العناصر كانت متالفة معا في بداية الكون متناغمة بفضل قوة " الحب " وأنها تتنافر عن بعضها البعض وينفصل كل عنصر لوحده بفعل قوة " البغض ".

والوجود خاضع للأبد لدورات من سيادة إحدى هاتين القوتين وتغلبها على الأخرى، ونعن الآن في دور "البغض".

ديمقريطس

ولد في تراقيا وطاف بالشرق، زار مصر وبابل ويقال إنه تتلمذ على ليسبوس الذي لا تحفظ لنا تاريخ الفلسفة من حياته أو أقواله أي شيء فقط نعرف أنه أنشا مع ديمقريطس المذهب الذري، أو مذهب الجوهر الفرد، وخلاصته: هي أننا لو قسمنا المادة إلى وحدات أولية غير قابلة للانقسام هي الذرات أو الجواهر الفردة وهي لانهائية العدد، كما أنها عنصر واحد متجانس، وهي دقيقة غير متعذر إدراكها بالحواس، كما أنها بلا صفات ولا خصائص، إلا أنها تختلف من

حيث الحجوم والأشكال، وجود الذرات يقضتى أن يكون كل ذرة لها سطح يفصلها عن الأخرى ووجود السطوح يقتضى وجود فراغ فيما بينها وهذا يؤدى إلى تصور "الوجود".

و"الفراغ" أو الملاء والخلاء فلابد من وجود الفراغ لتصور الحركة فلولا وجوده لكانت الذرات منضغطة مندمجة معا في كل منصل وأنعدمت الحركة حينئذ، وهذه الذرات المتحركة تلتف معا وتتجمع حول نواة مكونة عالما مثل عالمنا هذا وليس هو العالم الوحيد بل هو أحد العوالم المكنة، ثم تنحل الرابطة وتتفرق الذرات في النهاية لتعود وتتجمع في عالم آخر وهكذا إلى الأبد دون خطة مسبقة ولا هدف عام وإنما عشوائية تامة، وهذا بعد أول ظهور للإلحاد في تاريخ الفلسفة.

أناكسقوراس

ولد فى كلازومينى بأسيا الصغرى لأسرة ثرية، ولكنه ترك وطنه وذهب إلى أثينا ليصبح أول فيلسوف يدخل هذه المدينة التى ستصبح موطنا للفلسفة فيما بعد ولكن سرعان ما ستحاك ضده المؤمرات السياسية نتيجة لصداقته للسياسي اللامع بركليس، فيتم تقديم أناكسغوراس للقضاء بتهمة الإلحاد لأنه ولكنه يهرب من أثينا بمساعدة صديقه بركليس ويتحاشى المأساة اللاحقة التى سيقع فيها سقراط.

رفض أناكسسفوراس الصيرورة المطلقة التي قال بها هيراقليطس فهو يرفض أن المادة الأشياء تزول وإنما المادة عنده لاتنشأ ولا تفني، كذلك رفض رأى ديمقرطس من أن المادة يمكن تقسيها إلى وحدات لا تقبل التقسيم، وإنما يمكن تقسيهها إلى مالانهاية.

وكذلك رفض الرأى القائل بعنصر واحد هو أصل الكون كالماء عند طاليس أو العناصر الأربعة عند أنبادوقليس.

وإنما الأصل هو عدد لانهائى من العناصر وهى الموجودة فعلا ولكنها فى البدء كانت مختلطة فى كتلة واحدة متجانسة ممتدة إلى مالانهاية وعندما بدأت حركة المادة (بفضل عقل حكيم وخطة مسبقة ١) اتجه كل شبيه نحو من يشبهه فذرات الماء اتجهت نحو بعضها البعض وذرات الحديد والتراب... إلخ.

وهذا الانجذاب الذي تضعله الذرات نحو أشباهها غايته الكمال أي أن يصبح كل عنصر نقيًا تماما من أي اختلاط بالعناصر الأخرى وهي غاية مستحيلة التحقق.

كان أناكسغوراس هو الختام لطريقة التفكير في الأصل بالمادة أو بالطبيعة وكذلك يعد هو البداية الحقيقية لإدخال " العقل " ذلك المفهوم المثالي المجرد، في تفسير أصل الكون، ولكن ذلك المفهوم عنده ليس مجردا كاملا فقد أعطى العقل صفات لانتطبق إلا على المادة: " كبير"، " دقيق ونقى " لا تدخله العناصر الأخرى".

وطبعا هذا الكلام لاينطبق على عقل مجرد أبدا.

بعد أن ظهرت أولى إرهاصات العقل المجرد فى نظرية تفسير أصل الكون وذلك فى ظسفة أناكسغوراس، كان لابد أن يؤدى هذا إلى التفكير فى العقل نفسه ومن ثم فى الإنسان، وكانت هذه مهمة السفسطائيين وعبارتهم الشهيرة التى أطلقها بروتاغوراس تدل على ذلك بقوة ' الإنسان مقياس كل شيء ".

ويرى بعض مؤرخى الفلسفة أن أفكار السفسطائيين كانت نتيجة حتمية للحراك الاجتماعي السياسي الذي شهدته بلاد اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فبعد انتصار الديمقراطية، وتراجع نفوذ الأرستقراطيين، لم تعد المعرفة متمالية في أبراج عاجية من الأفكار المثالية التي تحلق فوق التفاصيل الإنسانية التي تهم حياة الناس داخل السياق الاجتماعي في لحظة تاريخية معينة.

لم ينشئ السفسطائيون جماعة كالفيثاغوريين ولم يستقروا فى مكان واحد كالإيليين، وإنما كانوا يرحلون من مدينة إلى أخرى متخذين من التدريس مهنة، وهذه السابقة الأولى فى تاريخ الفلسفة التى تجعل منها مهنة ومصدر دخل، وهو ما سيؤخذ عليهم أخلاقيا ويجعل بعض الفلاسفة اللاحقين ينظرون إليهم بإزدراء.

أشهر السفسطائيين هم اثنان: بروتاغوراس، وجورجياس، وقد كانا يُعلَّمان البلاغة، والخطابة وعلم السياسة لأبناء الأسر الثرية الراغبين في شغل مناصب سياسية كبيرة، فنظرا لأن الإنسان هو مقياس كل شيء، أي لا وجود الحقائق بمعزل عن نظرة الإنسان، فيمكن لأى إنسان أن يدافع عن الفكرة ونقيضها في آن فقط عبر إتقانه للجدل والبلاغة

(من هنا جائت الكلمة سفسطة) أى كيفية الدفاع عن الفكرة سواء كانت صحيحة أم باطلة (في غياب الحقائق المطلقة تزول هذه الشائية).

حتى أنه يروى عن جورجياس أنه قال ذات مرة " ليس ضروريا أن تعرف شيئا عن الموضوع لتدلى بإجابة "

وُلد بروتاغوراس فى أبديرا من أعمال تراقيا سنة ٤٨٠ ق.م وبعد ترحاله فى مختلف بلاد اليونان وآسيا الصغرى أقام فى أثينا وقام بكتابة رسالة عن الألهة استهلها بهذه الفقرة: " أما عن الألهة فلا أستطيع أن أؤكد وجودهم من عدمه ولا أتخيل هيئتهم، فهناك كثير من العقبات فى سبيل معرفة ذلك، منها غموض الموضوع وقصر عمر الإنسان".

وما إن ظهرت رسالته للناس حتى أُتهم بالإلحاد وخُرقت الرسالة علنا وفر بروتاغوراس هاريا ولكن غرقت سفينته في طريقه لصقلية ومات عام ٤١٠ ق.م.

أما جورجياس فتابع إنكار الإيليين للوجود عن طريق الاستفادة من أفكار زينون بهذا الشأن، كما أنه أضاف أنه حتى ولو كان هناك شيء موجود فيستحيل معرفة حقيقته وذلك لأن المعرفة عنده تتوقف على استقبال الحواس فقط، وطبعا الحواس تختلف من شخص لآخر ولا سبيل للوصول إلى توحيد هذا الاختلاف بين الجميع والوصول إلى حقيقة الوجود، كما أنه أضاف أيضا أنه حتى ولو كان هناك وجود وحتى لو توصل الشخص إلى معرفة حقيقة هذا الوجود فلا يمكن أن يقوم بنقل هذه المعرفة إلى آخر أبدا نظرا إلى اعتماده على حواسه الخاصة.

فى رأيى أن السف سطائيين كانوا ثوريين جدا مقارنة بزمنهم وأفكار وسطهم الاجتماعى ونذلك لم يعرف أحد الأبعاد الحقيقية لفلسفتهم فى ذلك الوقت وإنما نفر الجميع من هذه الشحنة الثورية القوية واعتبروها أفكارا هدامة للحقائق (١) وللنظام الاجتماعى وللفضائل على السواء.

بدأ سقراط حياته المهنية خزّافا يحترف صناعة التماثيل مثل أبيه، وأنهاها أكبر فيلسوف ببلاد اليونان بشهادة كاهنة دلفى التى ستقول عنه إنه أحكم أهل زمانه، كان يمشى يعلّم بالأسواق والساحات العامة مثلما سيفعل " الأنبياء " عندنا فى الشرق فيما بعد ولكنه بخلاف هؤلاء الأدعياء لم يكن يدعى المعرفة، وإنما كان يدخل فى جدل مع محدثه ليظهر تناقضات الأحكام المسبقة التى يستند إليها محاوره فى الحديث.

ولأنه كان لانعًا فى نقده ومتهكم أحيانا، ولأنه لم يكن حليفا للديموقراطية التى جلبت الرعاع إلى الحكم، وكذلك الأرستقراطية لم يكن مع عودتها للحكم بانفلاقها ورجعيتها، من أجل كل هذا فقد جلب على نفسه عداوة الجميع عدا حفنة ضئيلة من أتباعه المخلصين خصوصا الشباب حديث السن الذى تجذبه الأفكار الجديدة التى تدفع عجلة التطور المعرفي.

نجح خصومه في اتهامه أمام القضاء بإنكار ألهة اليونان، وبإفساد عقول الشباب وبالدعوة إلى ألهة جديدة ا

وعندما مثل أمام القضاة لم يستعطفهم مثلما جرت العادة وإنما نفى ما نسب إليه بكبرياء. وقد كان المعمول به فى تلك المحاكمات أنه فى حالة الإدانة أن يختار المتهمون عقوبة للمتهم وأن يختار هو عقوبة لنفسه وأن يقوم القضاة بالمفاضلة بين العقوبتين، وقد اختار متهمو سقراط أن يُحكم عليه بالإعدام، وعندما سأله القضاة أن يختار عقوبة لنفسه سخر من هيئة المحكمة بأن قال لهم إن عقوبته المستحقة هى أن يختاروه واحدا من مجلس القضاة (وطبعا بعد هذا التهكم الصريح بهم لم يجدوا غير إقرار عقوبة الإعدام عليه تقبل سقراط الحكم بهدوء ورفض التفكير فى الهرب الذى اقترحه عليه أصدقاؤه وتلاميذه احتراما منه للقانون، وفى الموعد المحدد تتاول كأس سم الشوكران وشربها بهدوء ثم تمشى قليلا داخل الغرفة بناء على نصيحة السجان حتى يسرى السم فى جسده، ثم رقد وقبل أن يلفظ آخر أنفاسه قال لكريثو ـ أحد تلاميذه ـ أنا مدين بديك فى جسده، ثم رقد وقبل أن ينفظ آخر أنفاسه قال لكريثو ـ أحد تلاميذه ـ أنا مدين بديك

إسكيلوبس هو إله الشفاء عند اليونان، فهل كان سقراط يرى الحياة مرض وقد تخلص منه لذا وجب عليه أن يقدم هذا الديك قريانا لهذا الإله؟!

وبذلك يشترك سقراط مع السفسطائيين في شيء واحد وهو اهتمام فلسفته بالإنسان والبعد عن التفكير في الطبيعة أو الكونيات المجردة، وقد اتخذ المقولة الشهيرة المنقوشة على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك " شعارا لفلسفته حيث إن الفلسفة المجديرة بالبحث عنده هي التي تتخذ من الإنسان وعقله موضوعا لها وليس الأشجار والحجارة والنجوم كما آخذ على الفلاسفة الطبيعانيين ولكنه من ناحية أخرى كان ضد السفسطائيين من حيث إنهم بنفون وجود أية موضوعية وذلك لنفيهم وجود أية مشتركات ما بين إنسان وآخر بستطيعان الاعتماد عليها في التوصل إلى حكم قاطع في أي قضية موضع خلاف، فإقرارهم بمركزية الحواس جعل من نسبيتهم مطلق آخر، لذلك كان على سقراط أن يؤسس للمعرفة المبنية على العقل حيث إنه مشترك بين جميع البشر ومن خلاله يمكن الوصول إلى ثوابت عامة تخص أي شيء دون غيره وإبعاد الصفات العارضة وهو ما يسمى بالإدراك الكلي، بعكس الإدارك الجزئي الذي تكلم عنه السفسطائيون من وهو ما يسمى عالمواس إلى الذهن، إذن الحقائق ثابتة طالمًا هناك مقياس معدد لها.

ومن هنا يمكننا الوصول إلى معنى عام للفضيلة وعمل الخير، فالإنسان لا يستطيع أن يعمل الخير وهو يجهل ما هو وكل عمل صدر لا عن علم بماهية هذا الخير ليس خيرا ولا فضيلة، وليس هناك شر إلا من الجهل فلا يمكن أن يعلم الإنسان ما هو الشيء الخير تماما ولا يفعله، فكل إنسان بطبيعته يقصد لنفسه الخير ولا يمكن أن يريد لها الشر والضرر وهو عالم بذلك.

بكلمة واحدة يمكن تعريف الفضيلة التي ذهب إليها سقراط على أنها: المعرفة أو الحكمة.

الفلسفة اليونانية وفلسفة المبائرين على دريها اريسطو وافلاطون نموذجا.

الفلسفة الإسلامية

متى نشأت الفلسفة الإسلامية؟ وكيف؟

إذا كانت كلمة فلسفة يونانية الأصل وكان المسلمون قد نظروا في فلسفة اليونان، فكيف وصلت الفلسفة إلى السلمين مع فارق المسافة والثقافة واللغة؟ وهل كان علم الحق الأول عند المسلمين مستخرجًا من الكتاب والسنة؟ أو أن هناك مؤثرات أخرى جعلت من أتجه من المسلمين يتجه صوب الفسيفة؟ الشاهد التاريخي يقول إن القرآن والسنة لم يدهما السلمين إلى التفلسف ـ إلا من باب التامُّل الذي أمروا به ـ بل كانت هناك مؤثرات خارجية وفدت إلى ديار المسلمين إثر عصور الترجمة، وحاول العلماء الذبن خاضوا في هذه العلوم الجديدة الوافدة التوفيق بين رصيدهم من العلوم النقلية الشرعية وبين العلوم العقلية الفلسفية المنقولة باللغة السريانية أو العبرانية عن اللغة اليونانية. وقد أثرت حركة الترجمة الحياة العلمية عند المعلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية، لكن على الرغم من ذلك فيان هناك بعض الملاحظات التي أبداها علماء السلمين على حركة الترجمة، منها أن المترجمين لم يكونوا من أهل الاختصاص في العلوم التي نقلوها وحدث ما كان يخشاه علماء المبلمين من التصحيف والتحريف في اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها، وكان ذلك أشد وضوحًا فيما نقلوه من الفلسفة اليونانية. إن المترجمين نقلوا - مثالاً - كتاب الربوبية الأفلوطين ونسبوه خطأ الأرسطو، وغلب على ظن كثير من متفاسفة الإسلام أن الربوبية حقيقة لأرسطو ووقعوا في مغالطات الذين كانوا يقولون بالتوفيق بين الفلسفة والدين، والعقل والنقل. ومن ناحية أخرى، هإن بعض الترجمين كانوا قومًا أهل

دين، منهم النساطرة النصرانيون الذين كانوا ينشرون النصرانية في كل محفل ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ومنهم اليهود الذين كانوا يرون في الإسلام مزاحمًا ومنافمًا فكريًا فأرادوا أن يستبعدوه ليخلو لهم الجو. هذا فيما يتعلق بالعلوم النظرية، أما العلوم التطبيقية، فقد برع فيها المسلمون واستفادوا أيما فائدة من الترجمات والشروح على الترجمات التي وصلت إليهم من العلوم اليونانية عن طريق السريانية، ظهرت هذه الشرجمات بعد انفتوحات الإسلامية في العصرين الأموى والعباسي ولم يكن دور العصر الثرجمة الزاهر.

حركة الترجمة في العصر الأموى،

لم يؤد الأمويون دورًا كبيرًا فى حركة الترجمة، بل كان دورهم ثانويًا إبان الفتوحات الإسلامية لأنهم كانوا حريصين على حماية الثغور وفتح البلدان وتأمين الدولة الجديدة، ما عدا الدور الذى أدّاه خالد بن يزيد الذى ترك الإمارة والحكم وكرّس جهده للطب وترجمة كتب الكيمياء والطب إلى المربية، وظهر فى هذا العصر الطبيب ما سرجويه، وكان ينقل من السريانية إلى العربية، ودارت فى هذا العصر مناقشات وجدال حول الإمامة والجبر والاختيار كانت إرهاصًا بظهور الفرق الإسلامية فيما بعد.

حركة الترجمة في العصر العباسي:

بدأت الترجمة في هذا العصر في خلافة المنصور ونشطت حركة الترجمة من اليونانية إلى السريانية وظهرت أسماء بعض المترجمين في هذا العصر أمثال سرجيوس الرأس عيني أو الرسعني الذي ترجم آثار جالينوس في الطب والأخلاق وآثار أرسطو المنطقية إلى السريانية، وعبدالله بن المقفع الذي ترجم من الفارسية إلى العربية حكايات كليلة ودمنة، وقيل إنه ترجم بعض كتب أرسطو في المنطق، وازدهرت حركة الترجمة في عصر المأمون إذ إنه أسس في بغداد مدرسة الحكمة أو بيت الحكمة سنة ٢١٧هـ، ٢٢٨م وائتمن يحيى بن ماسويه عليه، وخلف يحيى تلميذه الشهير حنين بن اسحق في الفترة الواقعة بين سنة ١٩٤٤-٢٠٣هـ، وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية

إلى السريانية والعربية دون منازع، وكذلك كان ابنه إسحق بن حنين وابن أخيه حبيش بن الحسن. ومن الأسماء التى لمعت في فن الترجمة يحيى بن البطريق (مطلع القرن التاسع المهلادي) وعبد المسيع بن عبدالله بن ناعمة الحمصى (النصف الأول من القرن التاسع)، وهو الذي كان مساعدًا للفيلسوف الكندى وقد ترجم لأرسطو، وإليه يرجع الفصل في ترجمة كتاب الريوبية (إثولوجيا) المنعسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين ترجمة كتاب الريوبية (إثولوجيا) المنعسوب إلى أرسطو وكان قد وضعه أفلوطين الإسكندري، وكذلك لمع اسم قسطا بن لوقا البعلبكي، وقد كان طبيبًا وفيلسوفًا وفيزيائيًا معروفًا ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي ويوحنا فيلويون على كتاب الطبيعة لأرسطو، وله شروح جزئية للكون والفساد لأرسطو، وله رسالة في الفرق بين الروح والعقل راه بحوث في الشفاء شبيهة بعلم النفس المعاصر. وفي القرن العاشر الميلادي، ظهرت أسماء مثل أبي بشر متى القنائي (ت ٢٢٩هـ، ١٩٤٢م) والفيلسوف النصراني يحيى بن عدى صاحب تهذيب الأخلاق (ت ١٦٢هـ، ١٩٧٤م) وتلميذه أبي الخير بن الخمار (ولد ٢٢١هـ، ١٩٤٥م). وقد ظهرت في هذا المصر مدرسة الرمًا وكانت تضم صابئة حران الذين كانوا يدينون بالمعتقدات الكلدانية القديمة ويهتمون بالدراسات الرياضية والفلكية والروحية بالإضافة إلى الأفلوطينية الفيثاغورثية المحدثة، ومن أشهر المترجمين في مدرسة الرها تأبت بن قرة، وقد ترجم العديد من المؤلفات الرياضية والفلكية.

عرض للفلسفة الإسلامية

بدايتها وتطورها

إن الفلسفة مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق. لكن الاستخدام الاخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطا بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. في بعض الأحيان تقدم الفلسفة

الإسلامية على أنها كل عمل فلسفى قام به فالاسفة مسلمون، نظرا لصعوبة الفصل بين جميع هذه الأعمال سنحاول ان نقدم رؤية شاملة لكل ما يمت للفلسفة بصلة والتي تمت في ظل الحضارة الإسلامية، مفهوم الفاسفة في الإسلام أقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة (فلسفة) التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكمة Philosphy اليونانية، وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإن عندما نحاول أن نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة، لابد أن نشمل معها المدراس الأخرى تحت المسميات الأخرى، وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة. وأهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة، في مراحل لاحقة دخل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديد من اعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترميذي، بأي حيال فيإن لقب (فيلسوف/فالاسفة) ظل حصرا على من عمل في الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان اهم جدل حول الفاسفة هو كتابي (تهافت الفلاسفة للفزالي وتهافت التهافت لابن رشد). بدايات الفلسفة الإسلامية إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن بديات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكرى في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الدروة في القرن التاسع عندما أصبح السلمون على اطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة السلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام، علم الكلام كان يستند أساسا إلى النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمون الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقيد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يمتبرونه متوافقاً مع نصوص وروح الإسلام. ومن خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله والمفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو المقل الأول، تطورت الفاسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبِّد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإئبات الخالق. بلغ هذا التيار الفلسفي منعطفا بالغ الأهمية على بد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجرية. أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثم كان الفارابي الذي تبني الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية، أسس الفارابي مدرسة فكرية كان من اهم اعلامها: الأميري والسجستاني والتوحيدي. كان الفزالي أول من أقام صلحا بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن أن تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالي في شرح النطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المُسائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقا ابن رشد في كتاب تهافت النهافت. في إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوى يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف "بأهل الحديث" والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية والنطق الفلسفية. وما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماؤه الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفاسفة فهو من البندعة الضَّالالُّ. في مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية، ستظهر حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها: ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الرافضة لكل عمل فلسفى، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الفزالي توضيحه) وذلك في كتابه (الرد على النطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب الماصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافض لها، فنقده مبنى على دراسة عميقة لأساليب النطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة من الجدير بالذكر إن الفلسفة الإسلامية لم تحصر مواضع اهتمامها بموضوع الدين أو فلسفة الدين فقط ولم يتم كتابته حصريا من قبل السلمين، بل كانت تحوى أيضا في طياتها فلسفة العلم والنواحي الغامضة في الدين مرورا بمدرسة التزهد والصوفية. يرى البعض إن الفلسفة الإسلامية كانت محاولة لشرح وتحليل الفلسفة اليونانية وقد ساهم هذا التحليل والشرح بالفعل في نشر افكار أرسطو في الغرب ولكنها على عكس الفلسفة اليونانية التي اعتبرت أن استعمال التحليل المنطقي عملية غير مثمرة في محاولة فهم طبيعة الخالق الأعظم اعتبر الفلاسفة المسلمون استعمال التحليل المنطقي في محاولة فهم طبيعة الله ذروة التدين والعبادة. كان الفياسوف المسلم على الأغلب متعمقا في الإسلام ولم يكن غايته الرئيسية دحض فكرة الدين بل الوصول إلى قمة فهم الدين وإزالة ما اعتبروه شوائب تراكمت على المفهوم الحقيقي للإسلام ولم يكن في فناعاتهم شك بوجد الله بل كانوا يحاولون إثبات وجوده عن طريق التحليل المنطقي. التنافض مع الفاسفة اليونانية كأن مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلوطين لم يكن على إطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لاترتقى إلى مستوى الفلسفة. الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية البكرة في العصر الذهبي للدولة العياسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفاسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة

الفلسفية الكثر شيوعا خلال المصر الهلنستي هي المدرسة الأفلوطينية المحدثة Neoplatonism التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت. تحاول الفلمدغة الأفلوطينية المحدثة التي أحدثها أفلوطين اساسا الدمج بين الفكر الأرسطى والأفلوطيني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ماتحت القمر وما هوق القمر. الأهلوطينية المحدثة أيضا ترتبط ارتباطا وثيقا بالماهيم الفنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة. أهم تجليات هذه الأفلوطينية المحدثة والغنوصية تجلت في أفكار إخوان الصفا في رسائلهم وائتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني، لاحقا بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلوطينية والأرسطية، حيث ظهر العديد من المجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقه واستنتاجه وكان اهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، لم تعدم الاسحة الإسلامية أيضًا انتقال بعض الأفكار الشكوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدى الكثير من الأفكار التي توصف بالإلحاد حاليا اهمهم: ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي. الهرمسية والأفلوطينية المحدثة أول ما وجد في منطقة الشرق الأدنى (سوربا والعراق ومصر) بعد دخول الإسلام من دراسات فلسفية كانت الثقافة الهيلينية التي كانت تسيطر عليها الأفلوطينية المحدثة إضافة إلى الهرمسية التي كانت مختلطة بجماعات الصابئة في حران وعقائد وأفكار المانوية والزرادشتية. تشكل الهرمسية والأفلوطينية المحدثة مجموعة رؤى هرمسية وإطار فلسفى لرؤية كونية غنوصية أو تدعى احيانا بالعرفانية. تنسب الهرمسية كعلوم وفاسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمةالناطق باسم الإله غير إن المديد من البحاث الحديثة (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد وقد كتبت في مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة بونانيين. ويشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصوراً بسيطا عبارة عن إله متعال منزه عن عن كل نقص ولا تدركه الأبصار ولا العقول، بمقابله توجد المادة وهي أصل الفوضى والشر والنجاسة، أما الإنسان فهو مزيج جسم مادى غير طاهر، يسكنه

الشر ويلابسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلى الهادي هو النفس الشريفة. تتصارع في الإنسان جزءاه الطاهر والنجس وتتصارع فيه الهواء بين رغبة بالتعالى ورغبة في الشير لذلك حاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله المتعالى بتوسط المقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالاله المتعالى (و هنا يحدث الفناء في مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا الأنبياء والأنقياء والحكماء. النفس كائنات إلهيـة عوقبت بعد ارتكابها إثم لتنزل وتسـجن في الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقى النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية. عدم الضميل بين المالم العلوي والمالم السفلي، وقدرة النفس على التواصل مع العقول السماوية والإله المتعالى، إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج في الإله أو حلول الإله في العالم، وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات (نباتات، حيوانات، إنسان، اجرام سماوية سبعة أو الكواكب)، الدمج بين العلم والدين وعدم الاعتراف بسببية منتظمة في الطبيعة، دراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتازج مع السحر والتنجيم (أصول الخبمياء): كل هذا يشكل مبادىء الهرمسية والمرفانية وتشكل الأفلاكونية المحدثة عن طريق العقول السماوية العشارة ونظرية الفيض التي تنتقل من خلالها المرفة من العقل الأول إلى الإنسان وبالعكس الإطار الفاسفي لهـذه الأفكار . فلسفـة أرسطو لم يدخل أرسطو إلى الساحة المربية الإسلامية إلا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون، وتذكر المصادر إن أول كتب ثمت ترجمته لأرسطو كان كتاب "السماء والعالم" من قبل يوخنا البطريق عام ٢٠٠ هـ لكن حنين بن اسحاق اضطر إلى إعادة ترجمتها عام ٢٦٠ هـ ويمكن اعتبار بداية دخول ارسطو الحقيق تمت على يد حنين وابنه اسحق سنة ٢٩٨ هـ. أما أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب "أتولوجيا" الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام ٢٢٠ هـ، ويبدو أن ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضا بترجمة بعض كتب أرسطو مثل كتب الأرغانون وكتاب التحليلات الأولى وكتاب المنطق لفورفوريوس. ويؤكد بول كراوس أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المامون ترجمة أي شهم عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأرغانون التى تتناول المنطق فقط دون الفلشفة الولى والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة الترجمة في عصر المأمون مددت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية. ويكفى أن نعرف ان كتاب التحليلات الثانية أو البرهان لم يترجم للعربية إلا في القرن الرابع الهجرى على يد أبى بشر متى عام ٢٢٨ هـ تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي علم الكلام والمعتزلة كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلى بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى البقين وإثبات أصول الدين الاسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها علم الكلام كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضتها الالتقاء بالدبانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساسا (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. هناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة إلى مبادئها الأولى محمد، ومن هذه الفرق:

- المتزلة (القدرية) لإنكارهم القدر،
- الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله
 لا اختيار له.
 - ـ الخوارج
 - الزنادقة
 - ـ الاشاعرة والماترينية والصوفية والسلفية.
 - ـ الامامية والزيدية والاسماعيلية.
 - ـ الاباضية.

المعتزلة: «فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، واعتمدت على المقل في تأسيس عقائدها، وهذه الفرقة تقول بأنّ المقل والفطرة السليمة قادران على تمييز الحلال من الحرام بشكل تلقائي يرجع سبب تسميتها بالمعتزلة لأمرين: الأول: يتعلق

بالاعتزال السياسي الذي قام به مجموعة من الصحابة في الخلاف بين الاسام على ومعاوية رضى الله عنهما. الثاني: يتعلق باعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في مسائل فقهية فكرية. لما انتشرت افكار «الجبر» التي ساعدت على تحجيم دور المقل وتغييبه، وتبنى السلطة الرسمية لفكرة الجبر برزت المعتزلة كتيار يدعو إلى حرية المقل واستقلالية الانسان في سلوكه، ساعد هذا العامل على تعاطف الناس مع تيار المعتزلة، أن تأكيد المعتزلة على التوحيد وعلى العدل الاجتماعي أعطاهم أهمية كبرى لدى الناس في عصر كثرت فيه المظالم الاجتماعية وكثر فيه القول بتشبيه وتجسيم الذات الالهية».

- من افكارهم ومعتقداتهم القول بأن الفاسق من المسلمين بالمنزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وقالوا أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة.
- ـ ان الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه كما كان أول لا شيء معه.
 - استحالة رؤية الله سبحانه وتمالى بالابصار.
- ان أول ظهور للمعتزلة في كان البصرة في العراق ثم انتشرت افكارهم في مختلف مناطق الدولة الاسلامية كخراسان وترمذ واليمن والجزيرة العربية والكوفة وارمينيا اضافة إلى بغداد. واختلفوا في الامامة والقول فيها نصا واختيارا كما. الجهمية فرقة الجهمية هي من الفرق التي تنتسب للإسلام، وقد خالفت أصول العقيدة الإسلامية في كثير معتقداتها، لذا يعتبرها الكثير من المذاهب الإسلامية كالسنة والشيعة بأنها نيست فرقة إسلامية. التأسيس وأبرز الشخصيات ظهرت فرقة الجهمية في العراق، وتسمية هذه الفرقة ترجع إلى مؤسسها وهو الجهم بن صفوان الترمذي الذي قُتلُ في سنة ١٢٨ هـ على يد الأمويين بعد اشتراكه مع الحارث بن سريج في الفروج عليهم، وقد ظهر الجهم بن صفوان في القرآن وفي الإيمان وفي الجهم بن صفوان في الكوفة مصرحاً باعتقاداته في الله وفي القرآن وفي الإيمان وفي

الجنة والنار ورؤية الله في الآخرة ثم انتقل إلى خراسان ينشر عقيدته. الأفكار والمتقدات عقائد الجهم بن صفوان تتلخص فيما يلى:

ا ـ إنكار جميع أسماء الله وصفاته الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية بدعوى تنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوقين.

٢ ـ إنكار أن يكون للمخلوق أى إرادة أو اختيار في أفعاله، وأن جميع المخلوقين
 مجبورون على أفعالهم.

٣ ـ يمنقد الجهمية بأن الإيمان هو معرفة الله والكفر هو الجهل بالله.

٤ _ نفى رؤية المؤمنين لله يوم القيامة الواردة هي الكتاب والسنة.

٥ - القول بفناء الجنة والنار الجذور الفكرية والمقائدية والجهم بن صفوان أخذ عقيدته من الجمد بن درهم مؤدب آخر الخلفاء الأمويين مروان بن محمد الملشب بالحمار. والجعد بن درهم قتل سنة على يد حاكم الكوفة خالد بن عبد الله القسرى. وقد تاثر الجهم بن صفوان بكتب الفلاسفة اليونانيين لذا بنى الكثير من أفكاره على المقدمات الفلسفية. لذا نجد الكثير من أتباع المناهب الإسلامية يناقشون مذهب الجهم بن صفوان وأتباعه نقاشاً يدخل فيه الفلسفة وعلم المنطق. الانتشار ومواقع النفوذ انتشرت فرقة الجهمية في العراق وخراسان ولكنها ما لبثت أن انقرضت هذه الفرقة وأفكارها لعدم وجود منظرين لها ولعدم نشوء مدارس فكرية تتبناها، ولكنها أثرت على الكثير من المذاهب الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة الإمامية الاثني عشرية. الخوارج هي فرقة إسلامية ظهرت في عهد الخليفة على بن أبي طائب نتيجة الخلافات السياسية التي بدأت في عهده. وتتصف هذه الفرقة بأنها أشد الفرق دفاعا عن مذهبها وتعصبا لآرائها. ويؤخذ عليها تمسكها بالألفاظ وظواهر النصوص. كما انهم كانوا يدعون بالبراءة والرفض للخليفة عثمان بن عفان، وعلى بن أبي طائب، والحكام من كانوا يدعون بالبراءة والرفض للخليفة عثمان بن عفان، وعلى بن أبي طائب، والحكام من على على بن أبي طائب الاحتكام إلى حكمين بعد أن افترح معاوية بن أبي سفيان على على بن أبي طائب الاحتكام إلى حكمين بعد أن افترح معاوية بن أبي سفيان على على بن أبي طائب الاحتكام إلى حكمين بعد موقعة صفين عام ٢٥٠ م، وأن يعتمد على على بن أبي طائب الاحتكام إلى حكمين بعد موقعة صفين عام ٢٥٠ م، وأن يعتمد

الحكمان على القرآن في حسمهما للخيلاف الذي أدى إلى مقتل عثمان، قبل على التحكيم، وكان من أمره ما اسماه للؤرخون خداع عمرو بن العاص لأبي موسى الأشعري. قال بعض المتمردين-وكان معظمهم من قبيلة تميم- إنه لا حكم إلا حكم الله، وتجمعوا لحو حروراء غير بعيد عن الكوفة، لذا عرفوا أيضا بالحرورية. حاربهم على بن أبي طالب في معركه النهروان وهزمهم هزيمة منكره حيث كان عددهم ألفين بينما كان جيش على بن أبي طالب قرابة سبعين الفًا ولكنهم دبروا مكيده دنيتُه لاغتيال على واغتيال عمرو بن الماص وكذلك معاويه بن أبي سفيان نجا عمرو ومعاويه وقتل على بن أبي طالب على يد عبد الرحمن بن ملجم أحد الخوارج، معتقداتهم الخوارج كانوا من شيعة على ابن أبي طالب ثم فارقوه وخرجوا عليه وقاتلوه لأنه لم يتب كما تابوا، وأضحى لهم عقيدة دينية وأخرى سياسية، خالفوا فيها الشيعة والمذاهب الأخرى. المقيدة الدينية فأما عقيدتهم الدينية فإنهم لا يعتبرون الإيمان بالقلب كافيا، بل لا بد أن يقترن بالإيمان عمل صالح، عملًا بقوله تعالى ﴿مُنْ آمَنَ وَعُمِلَ صَالِحِا﴾ وقوله ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وُعُمِلُوا الصَّالحِاتِ﴾. فالله تعالى يقرن الإيمان بالعمل، فمن آمن بقلبه ولم يقرن إيمانه بعمل صالح فهو كافر. والممل الصالح هو الذي يفرضه الدين، ولذلك نراهم بكفرون عليا ابن أبي طالب لأنهم طلبوا إليه أن يتوب توبة مقرونة بالعمل، والعمل المطلوب منه أن يرفض وثيقة التحكيم ويعود إلى فتال معاوية فأبي، فاعتبروه رافضنا العمل بأحكام الدين، لأنه يقبوله وثيقة التحكيم يكون قد خلع نفسه من إمارة المؤمنين وسوى نفسه بمعاوية، وهو وال من ولاة الدولة، وأن الحكمين حكما برأيهما ولم يحكما بحكم الله، وحكم الله بقضى بتأبيد حق على في الخلافة، لأنه هو الخليفة الذي بابعه المسلمون، فكان رفض طلبهم كبيرة، أحلوا من أجلها قتال على وقتله، المقيدة السياسية وأما عقيدتهم السياسية فهي تستند إلى مبدأ أصيل من مبادئ الإسلام، وهو المساواة بين المسلمين فالمسلمون متساوون في الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم ولا تفاضل إلا بالتقوى عملا بقوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرُمُكُمْ عِنْدُ اللَّهِ أَنْشَاكُم ﴾ وعلى أساس هذا المبدأ أشاموا قاعدتهم في أصول الحكم وهي أن الخلافة حق من حقوق المسلمين يتساوى فيه العربي وغير العربي، كما يتساوى فيه الأحرار والأرقاء، وترجم فكرة المساواة إلى أصولهم القبلية، فالخوارج كانوا من أعراب تميم وحنيفة وربيعة، وكان لهم شأن كبير بين العرب. وقد أعجبوا بمبادئ الإسلام التي تلائم فطرتهم، فاعتنقوه، وقد ساءهم أن تدعى أرستوفراطية مكة والمدينة (قريش) حقها في الحكم وحصره فيهم من دون السلمين، فكان أول ظاهرة لاستيائهم حركة الردة، حين امتنعوا عن دفع الزكاة لقريش، مع بقائهم على الإسلام، فحاربهم أبو بكر وأخضعهم والزمهم بالزكاة، غير أنهم ظلوا متمسكين بعقيدتهم السياسية، وهي أن الخلافة ليست للقرشيين وحدهم وإنما هي حق للأفضل من جميع المسلمين، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم. وقد انضم إليهم الأنصار والموالي وغيرهم من الناقمين على الحكم الأموى والمياسي، لما نالهم من الظلم والجور، كما انضم إليهم كثير من أعراب البادية، ممن ظلوا على متذاجة تفكيرهم، ولم يتجربوا من النزعات القبلية التي ظلت تسيطر عليهم، وهم بطبيعتهم يعيشون في بواديهم أحرارا لم يتعودوا الخضوع للسلطان، ولم بالفوا الحكم المفروض عليهم، ولهذا نجد فريقا من الخوارج يرى أن الإمامة (الخلافة) ليست من الضرورات التي لا بد منها، وإنها غير واجبة في الشرع ويمكن الاستغناء عنها، لأنها مبنية على معاملات الناس وعلاقة بعضهم ببعض، فإذا تعادلوا وتناصفوا وتعاونوا على البر والتقوى، واشتغل كل وأحد من المكلفين بواجيه، فإن تشابك مصالحهم وتقواهم يحتم عليهم أن يعدلوا ويتبعوا الحق، وبذلك يستغنون عن الإمام، غير أنهم يرون الحاجة إلى الإسام إذا احتاج المسلمون إلى من يحمى ديار الإسلام ويجمع شمل الناس، وفي هذه الحالة يشترط في الإمام العدل، فالعدل عندهم حق أمر الله به في قوله ﴿إِنَّ اللَّهُ يَامُرُ بِالْعُدِلْ وَالْإُحْمِدَانِ)، فإذا حاد الخليفة عن العدل، فجار وظلم وفرض طاعته بالقهر والغلبة فيكون معاندا لأمر الله، مخلا بأحكامه، والإخلال بأمر فرضه الله خروج عن الدين وكفر به، وكبيرة تبيح خلم الخليفة، أو فتله إذا أبي أن يخلم نفسه، كما أنهم لا يعترفون بشرعية السلف إلا لأبي بكر وعمر وست سنوات من خلافة عثمان، لأنه حاد عن الطريق المنتقيم الذي سلكه الشيخان من قبله، وهما أبو بكر وعمر، فآثر قرابته وولاهم الأعمال وأغدق عليهم الأموال من بيت المال، كما لا يعترفون بشرعية خلافة على ابن أبي طالب إلا ابتداء من مبايعته بالخلافة حتى قبوله التحكيم، وقد أباحوا قتل من لا يرى رأيهم، ومن يقول بشرعية خلافة عثمان بعد السنوات الست، وشرعية خلافة على بعد قبوله التحكيم، فهو عندهم يستحق القتل هو ونساؤه وأولاده. وقف الخوارج أنفسهم لنصرة العدل ومقاومة الظلم وحماية المستضعفين، وفي ذلك فجروا الثورات ضد الأمويين وضد عمالهم، وانضم إلى الموالي من الفرس والبرير من أهل شمالي إفريقية، لما كانون يلقونه من حرمانهم العدل والمساواة. وكان الخوارج يشترطون في زعمائهم الشجاعة والتقوي ويبايعونهم على الموت ويلقبونهم بأمير المؤمنين. وكان قتالهم لمخالفيهم من الأشواق التي كانت تجذبهم إلى مريد من التضحية والاستشهاد، وهم يعتبرون أنفسهم المعلمين حقا دون سواهم، أما من عاداهم فكفار يبيحون قتل رجالهم ونسائهم وأطفالهم. فرق الخوارج افترق الخوارج إلى فرق منها:

- ـ الأزار**قة أ**صحاب أبي راشد نافع بن الأزرق.
 - « نجدات أصحاب نجدة بن عامر الحنفي.
 - ـ عجاردة أصحاب عبد الكريم بن عجرد.
- صفرية أصحاب زياد بن الأصفر وعمران بن حطان الزندقة عبارة عن مصطلح عام يطلق على حالات عديدة، يعتقد أنها أطلقت تاريخيا لأول مرة من قبل المسلمين لوصف أتباع الديانات المانوية أو الثنوية والذين يعتقدون بوجود قوتين أزليتين في المائم وهما النور والظلام ولكن المصطلح بدأ يطلق تدريجيا على الملحدين وأصحاب البدع وكل من يحيا ما اعتبره المسلمون حياة المجون من الشعراء والكتاب واستعمل البعض تسمية زنديق لكل من خالف مذهب أهل السنة ويصف البعض تيارات معينة من الصوفية بالزندقة. يعتقد البعض أن اصل كلمة زنديق هي الكلمة الفارسية "زنده كُرد" والتي تعني إبطان الكفر والإلحاد، وعليه فإن البعض يعرف الزندقة بالشخص الذي يعتقد الكفر ويُظهره كلما سنحت له الفرصة ولكن إذا تم اكتشاف أمره فإنه لا يمانع أن ينكر إلحاده وهو بهذا يختلف عن المنافق الذي وحسب تعريف المسلمين هو شخص يستتر بكفره هي باطنه بينه وبين نفسه. وهناك عند البعض تقارب بين الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق وبين نفسه. وهناك عند البعض تقارب بين الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق وبين نفسه. وهناك عند البعض تقارب بين الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق والمنافق فيعرف البعض الزنديق الدي قام بتعريف المنافق بانه "المنافق، الذي وبين نفسه المنافق ومنهم ابن تيعية الذي قام بتعريف الزنديق بانه "المنافق، الذي الذي قام بتعريف الزنديق بانه "المنافق، الذي

يظهر الإسلام وببطن الكفر" ويعرف البعض الآخر الزندقة كصفة فارسية مناها متتبع الزند أي الشروح القديمة للأفسنا وهو كتاب زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية. يعتبر ظهور حركة الزندقة في الإسلام من المواضيع القامضة التي لم يسلط عليها اهتمام يذكر من قبل المؤرخين بالرغم من قدم الحركة التي ترجع إلى زمن العباسيين. هناك كتب تأريخية تتحدث بصورة سطحية عن أشهر الزنادقة والمحاربة الشديدة التي تعرضوا لها في زمن خلافة أبو عبد الله محمد المهدى ومن هذه الكتب كتاب الفهرست وكتاب الأغاني وكتاب مروح الذهب. حملة المهدي على الزنادقة في سنة ١٦٣ بعد الهجرة بدأت حملة الخليفة العباسي أبو عبد الله محمد المهدي على الزنادقة واستنادا إلى كتاب الأغاني لأبو الفرج الاصفهاني فإنه تم إلقاء القبض على معظمهم وأمر الخليفة الذي كان حينتُذ في دابق بقتل بعظهم وتمزيق كتبهم وتم تخصيص قضاة لهذا الفرض وكان القضاة في العادة يطالبونهم بالرجوع عن الزندقة ولتأكيد أنهم فعلا خرجواعن الزندقة كانوا يطالبون المتهم بالبصق على صورة ماني بن فتك وان بذبح حيوانا تحرمه المانوية علما أنه لا توجد مصادر تتحدث عن تقديس المانية طائرا معينا، استنادا إلى الطبري فإن تهمة الزندقة تم استعمائها ايضا في تصفية الخصوم السياسين وخاصة من الهاشميين ويورد الطبري على سبيل المثال يعقوب بن الفضل الذي اودع السجن بتهمة الزندقة. وعليه فإن الحملة الأولى على الزنادقة كانت موجهة بصورة خاصة إلى انباع الديانة المانوية مما يسند النظرية القائمة بأن معنى كلمة زنديق قد تغير تدريجيا عن معناه الأولى واتسعت معناه بعد تلك الفترة. يعتبر وصية الخليفة أبو عبد الله محمد المهدى لابنه أبو محمد موسى الهادى اقدم نص رسمي اسلامي حول الزندقة حيث ينص الوصية على: 'يا بني فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للاخرة للم تخرجها الى تحريم اللحم ومس الماء الطهور، وترك قتل الهوام تحرجا وتحويا، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين: احدهما التور، والأخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات، والاغتسال بالبول، وسرفة الاطفال من الطرق، لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور فارفع فيها الخشب، وجرد فيها السيف، وتقرب بأمرها إلى الله لاشريك له، فإنى رأيت جدك العباس في المنام قلدني بسيفين، وأمرني بقتل أصحاب الاثنين" كبار

الزنادفة استنادا إلى كتاب الفهرست لابن النديم كان هناك ٢ أنواع من الزنادقة:

- طائفة المانويين الذين كانوا يؤمنون بالمانوية عن رغبة دينية صادقة واستنادا إلى ابن النديم كان معظم هذه الطائفة من "الموالى الفرس" ومنهم صالح بن عبد القدوس وعبدالكريم بن ابى العوجاء،
- طائفة المتكلمين ويقصد بهم المشككون الذين كانوا يخوضون المنافشات الدينية ليجدوا "السلوى" حسب تعبير ابن النديم ومنهم ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق الذي كان أستاذا لابن الراوندي.
- طائفة الأدباء ومنهم بشار بن برد وأبو نواس وأبو العتاهية لبشار بن برد قصيدة مشهورة يجعل تعريف الزندفة قريبا من الزرادشتية يقول فيها: إبايسُ أفضلُ من أبيكم أدم فتبينوا يا معشر الفجار النارُ عنصره وآدم طينة والطين لا يسمو سمو النار الأرضُ مظلمةٌ والنارُ مشرقةٌ والنارُ معبودةٌ مذ كانت النار.

وله قصيدة أخرى وفيها يظهر الزندقة مطابقا للنفاق ويقول فيها: وإننى في الصلاة أحضرها ضعكة أهل الصلاة إن شهدوا أقعد في الصلاة إذا ركموا وارفع الرأس إن هم سبجدوا ولستُ أدرى إذا إمامهم سلم كم كان ذلك العددُ.

كان الزنادقية واستفادا إلى كتباب تاريخ الالحياد في الاستلام لعبيد الرحمين بدوى يتواجدون في اماكن عديدة مثل بغداد وحلب ومكة والبصرة والكوفة وكان اشهر ما يوجه اليهم من النهم هو ترك القرائض الإسلامية مثل الصوم والصلاة والحج أو الادعاء بأنهم يستطيعون أن يكتبوا تصوصا أحسن من القرآن.

ابن الراوندي

يمتبر أبو الحسن أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى والمشهور بابن الراوندى من الشخصيات المثيرة والجريئة والذى مر بمراحل عقائدية مختلفة بدءا من موطنه، قرية راوند الواقعة في إيران وطلبه العلم في مدينة الرى وتأليفه لكتابي "الابتداء والإعادة" و"الأسماء والأحكام" اللذين كانا يمثلان فترة الإيمان الإسلامي العميق لابن الراوندى ولكنه سرعان ما بدأ رحاته في التشكيك في عقيدة التوحيد وفي يوم المعاد وفي العدل

وصفات الله والانتفادات الموجهة إلى الشريعة الإسلامية والفرائض وإنكار وجود الله وازلية العالم وهناك جدل حول عمره عند وفاته حيث تشير بعض المعادر أنه كان يبلغ ٢٦ أو ٤٠ عاما عند وفاته في حين تشير مصادر أخرى إلى إنه بلغ ٨٠ سنة من العمر. قام ابن الراوندي بتاليف كتاب "التاج" وكتاب "عبث الحكمة" الذي طعن فيه على مذهب الشرحيد وتحدث عن الشوية، وكتاب "الدامق" الذي عارض فيه القرآن، وكتاب "الفرند" ولا الذي انتقد فيه بعث الرسل ورسالة الأنبياء، وكتاب "الطبايع" وكتاب "الزمرد" وكتاب "الإمامة". الذي يطعن فيه على المهاجرين والأنصار باختيارهم الخليفة بعد الرسول ويزعم حسب تعبيره "أن النبي محمد استخلف عليهم رجلاً بعينه (ويعني على بن أبي طالب)، وأمرهم أن يقدموه، ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعونه ولا يعصوه، فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً، خمسة أو ستة، على أن يزيلوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه في رسول الله استخفافاً منهم بأمر رسول الله، وتعهداً منهم لمصيته".

آراء این الراوندی

- _ ليس بواجب على الله أن يرسل الرسل أو يبعث أحداً من خلقه ليكون نبيه ويرشد الناس إلى المنواب والرشد، لأن في قدرة الله وعلمه أن يجعل الإنسان برقى ويمضى إلى رشده وصلاحه بطبعه.
- إن تصورات الإنسان عن الخالق والمبدأ محاطة بالأوهام والأساطيس، لأن فكر الإنسان يعجز عن إدراك الخالق أو معرفة أوصافه.
- . إن سدر الموت لا سبيل إلى معرفته، فالإنسان منذ ما خلق وهو ببعث عن سدر الموت لكى يحول دون وقوعه، فأخفق حتى الآن في هذا السعى، وقد لا يوفق في الاهتداء إلى سرم إلى الأبد والناس جميعاً لا يعلمون كيف يموتون، ولو جرب الإنسان الموت ما أدركه أو عرف حق الموقة، وإن معاينة موت الآخرين لا تعلم الإنسان شيئاً عن أسرار الموت.
- كون "الإنسان عاجزاً عن إفتاع نفسه بانه سيموت، وبانه سينعدم من هذا الوجود، فلدى الإنسان شعور بانه لن يموت أبداً، وأنه حين يثوى في قبره سيعيش ويبقى حياً، وإن يكن ذلك بطريقة أخرى وبنشأة تختلف عما كان عليه في هذه الدنيا".

ـ ان الملائكة الذين انزلهم الله يوم معركة بدر كانوا مفلولى الشوكة وقليلى البطش فلم يقتلوا اكثر من ٧٠ رجلا ولم ينزل اى ملاك يوم معركة أحد عندما توارى النبى بين القتلى فزعاً.

ابن المقضع

ولد عبد الله بن المبارك الملقب بابن المقفم في عام ١٠٦ للهجرة في إيران وكان مطلعا على الثقافة الفارسية والهندية واليونائية، بالإضافة إلى فصاحة بياثه العربي. يعتبر كتاب كليلة ودمنة من أهم وأشهر كتب ابن المقفع، يعتقد البعض إن تهمة الزندفة وجهت إليه كجزء من الخلافات السياسية داخل الأسرة العباسية ولكن البعض الآخر يرى في بعض من كتاباته وبالأخص في باب برزويه من كتاب كليلة ودمنة مؤشرات على الإلحاد حيث يقول أوجدت الأديان والملل كثيرة من اقوام ورثوها عن آبائهم، وآخرون مكرهون عليها وآخرين بيتفون بها الدنيا ومنزلتها، فرأيت ان اواظب علماء كل ملة لعلى اعرف بذلك الحق من الباطل ففعلت ذلك وسألت ونظرت فلم اجد من أولئك احدا إلا يزيد في مدح دينه وذم دين من خالفه ولم اجد عند احد منهم عدلا وصدقا يعرفها ذو العقل ويرضى بها" استنادا إلى كتاب "العلمين" للجاحظ الذي يصف ابن المقفع كالتالي قد بكون الرجل يحسن الصنف والمتنفين من العلم فيظن بنفسه عند ذلك كالذي اعترى الخليل بن أحمد بعد إحسانه في النحو والعروض إن ادعى العلم بالكلام وأوزان الأغاني فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخدلان الله تعالى. يوجد في كتاب التوحيد لابن بابويه القمى رواية منسوبة إلى ابن المقفع مفاده انه قال يوما إن الذين يطوفون حول الكعبة هم "رعاع وبهائم". كتاب الزمرد يعتبر كتاب الزمرد لابن الراوندي من قبل البعض قمة ما كتب في الفكر الإلحادي في عهد العباسيين ويمكن تلخيص بعض المناقشات والتشكيكات التي طرحها أبن الراوندي بالنقاط التالية:

- امتحان سبب تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات،
- ـ نقد لشمائر إسلامية ووصف الحج والطواف ورجم الشيطان شبيهة بعادات وثنية وطقوس هندوسية وإنها كانت تمارس من قبل العرب في الجاهلية.

- _ سبب عدم قدوم الملائكة لمعونة السلمين يوم معركة أحد.
 - _ اعتبار غزوات الرسول محمد سلبا ونهبا.
- . تهكم من وصف الجنة فحسب ابن الراوندى "فيها حليب لا يكاد يشتهيه إلا الجائع والزنجبيل الذي ليس من لذيذ الأشرية والاستبرق الذي هو الغليظ من الديباج".
- _ ان الذى يأتى به الرسول إما يكون معقولا أو لا يكون معقولا فإن كان معقولا فقد كفانا العقل بإدراكه فلا حاجة لرسول وإن كان غير معقول فلا يكون مقبولا.
- ـ نقد القرآن من ناحية كونه فريدا حيث كان ابن الراوندى مقتنعا حسب رأيه بأن القرآن ليس فريدا ويمكن كتابة نص احسن منه وإن عدم مقدرة احد على محاكاة القرآن يرجع إلى انشفال العرب بالقتال.

الأشاعرة

هو المذهب الكلامى الذى دعم بشكل عام آراء وفلسفة فقهاء أهل المنة والحديث، ظهر هذا المذهب على يد أبو الحسن الأشعرى الذى استخدم نفس أدوات المستزلة الكلامية لدعم آراء أهل الحديث وبالتالى أوجد المدرسة الكلامية المستمدة من آراء علماء الحديث فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر، بهذا مثل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها المقدية بأساليب المنطق والقياس المعتزلي، فأثبت أبو الحسن الأشعرى بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلى نتائج مختلفة.

بعتمد الأشاعرة في تقرير العقائد الاسلامية على القواعد التي سار عليها الصحابة والتابعون ومن بعدهم من فهم النص الشرعي على القواعد اللغوية والاصولية مما نحى بهم إلى متابعة الائمة الكبار كالامام أحمد في القول بالمجاز في القرآن ويخاصة في بعض آيات الصفات الخبرية لله تعالى بالاضافة إلى اعتماداهم القواعد المنطقية في الرد على الملحدين والفلاسفة وسائر المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة وهم جل علماء المسلمين من ارباب المذاهب الاربعة وإهل الحديث واللغة والخلاصة انه كما

ارتضت الامة الصحيحين وتلقتهما بالقبول وارتضت المذاهب الاربعة في دراسة الفقه كذلك فقد ارتضت المنهج الاشعرى والماتريدي في دراسة العقيدة، الماتريدية فرقة كلامية تمثل أتباع أبو منصور الماتريدي، وهي إحدى فرق الكلام ضمن الإسلام السنى التقليدي ولا تختلف بشكل عام عن المدرسة الأشعرية إلا في بعض القضايا البسيطة، أحد أشهر الكتب الماتريدية هو متن العقيدة المشهور بمتن العقيدة انطحاوية للإمام الطحاوي الحنفي، يتبع الكثير من علماء الماتريدية المذهب الفقهي الحنفي في حين يغلب على الأشاعرة المذهب الفقهي الشافعي والمالكي.

الصوفية

تؤلف الصوفية مجموعة من الطرق والأذكار التي يتلوها المريد في أوقات مختلفة حسب توصيات مشايغ الطريقة بفية تنقبة النفس وتطهيرها ليرتقى في المراتب الروحية التي يمكن أن توصله إلى درجة الولاية. الصوفية أو التصوف ليست دنيا أو مذهبًا إنما هي منهج أو طريق يسلكه العبد للوصول إلى الله عز وجل، كما يعرفها أصحابها. أما معارضوها فيعتبرونها ممارسة تعبدية لم تذكر لا في القرآن ولا في المنة ولا يصح أي سند لإثباتها وعليه فهي تدخل في نطاق البدعة المحرمة التي نهي عنها رسول الله. نقوم الصوفية على فكرة الولاية، حيث يعتبر الولى عارضا بالله الذي يمنحه كرامات تماثل معجزات الأنبياء مثل شفاء المرضى وكشف الفيب، وهذا ما عرضها في بداية القرن الماضي لهجوم المتعلمين في الغرب باعتبارها ممثلة للثقافة الدينيية التي تنشر الخرافات، ثم بدأ مع منتصف القرن الماضي الهجوم من قبل المدرسة السلفية باعتبارها بدعة دخيلة على الإسلام. حركة التصوف انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهذ وشدة العبادة، ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرفا مميزة معروفة باسم الصوفية، ويتوخى المتصوفة تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة. أصل التسمية تختلف الآراء في أصل تسمية الصوفية، حيث يعيدها البعض إلى اسم أهل الصفة وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف ويعطيهم رسول الله على من الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم. لكن الرأى الأرجح يعيد التسمية ببساطة إلى الصوف الذي كان الزهَّاد يلبسونه تقشَّفا وزهدا بالحياة. ولا نعدم وجود آراء أخرى في هذا الموضوع: فابن الجوزي في (تلبيس ابليس) ينسب الصوفيين إلى (صوفة بن مرة) والذي نذرت له والدته أن تعلقه بأستار الكعبة فأطلق اسم (صوفي) على كل من ينقطع عن الدنيا وينصرف إلى العبادة فقط، ولعل من المفيد أن نعلم أن للقوم في أصل التسمية مقالات وآراء يطول شرحها من حيث الاشتقاق والأصل والاصطلاح فيرجعها البعض للصفاء وغيرهم للصوف والبعض لبني صوفة والآخرون لأهل الصفة. وعلى كل فالفكر الصوفي ببعض جوانبه الذي يظهر بارزا في أقوال الحارث المحاسبي يعتمد على مقام الإحسان المذكور في السنة المطهرة وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه ولهم في ذلك تخريجات مفيدة ومن حيث الاصطلاح يجمع علماء التصوف في كتبهم ما يقارب الألف من التعريفات التي تضع له الحدود وترسم له المالم وتفسيره وتشرحه وكلها يدور حول (تزكية القلوب بمعنى تطهيرها من جميع ما يتعلق بها من الأسباب والعلائق الدنيوية والنظر للأمور من حيث لاوجود مستقل بداته عن الله ولا قدرة لإنسان ولا قوة إلا من حيث يسر الله له وهذا بقودهم لمبدأ ألا وجود حقاً سوى لله). لكن نقطة الخلاف مم بعض الفرق الإسلامية الأخرى تكمن في مدى شرعية الطرق والأوراد التي يمارسها المتصوفة اختلف العلماء في نسبة الاشتقاق على أقوال أرجعها: ما اختاره طائفة كبيرة من العلماء من أنها نسبة إلى الصوف حيث كان شعار رهبان أهل الكتاب الذين تأثر بهم الأوائل من الصوفية. النشأة والتاريخ إن الصوفية مثلهم مثل أي فرقة اسلامية أخرى أن تأخذ مرجعيتها من العصر النبوي الذي يعتبر المرجع الأساسي الشرعي في مجمل التاريخ الإسلامي، وبالتالي فإن كل طريقة صوفية تربط أورادها بسند رجال يعيدها إلى أحد الصحابة أو إلى الرسول الكريم ﷺ بذاته، لكن معظم هذه الأسانيد لا تصمد أمام النقد الحديثي القوى الذي طوره علماء الحديث السلمين، في الحقيقة إن مصطلح الصوفية لم يظهر الا في بدايات القرن الثالث الهجري لكن جدوره يمكن تتبعها قبل ذلك، بشكل عام يمكن القول إن معظم الحركات الفكرية والسياسية في الحضارة العربية الاسلامية تعود لامتزاج عدة عناصر مختلفة تواجدت في منطقة الشرق العربي المتد من منطقة الراقدين إلى وادى النيل. فإضافة إلى العنصر الاسلامي الأصيل الذي يتألف من النصوص الشرعية والعادات الاجتماعية التي جاء بها الإسلام يوجد بقايا الموروث الجاهلي الذي بقي كامنا والموروث الفارسي المتمركز أساسا في بلاد الرافدين والموروث اليوناني الروماني اضافة إلى الموروثات من الشعوب المحلية السامية وغير السامية في هذه المنطقة الواسعة التي شهدت مع العصر الذهبي للدولة العباسية عصر تدوين شمل اندماج هذه الثقافات أو صدامها . من هنا ينطبق هذا التركيب على نشأه الصوفية التي بدأت كسلوكيات عامة يغلب عليها طابع الزهد في الدنيا والطمع بالآخرة: تندرج هذه السلوكيات ضمن تياري زهد رئيسيين.

التيارات الصوفية

- تيار يمثله أئمة من أهل السنة والجماعة تميل إلى تفضيل نصوص الترهيب والترغيب وتحض على الزهد في الدنيا (يمثله الحسن البصري والحارث المحاسبي).
- تيار ذو أصول فارسية يعتبر احياء لموروث سلوكى فارسى قديم، يعتمد على هجر بعض الناس للدنيا في سبيل تحقيق زعامة دنيوية والحصول على أتباع ومؤيدين (أهمهم حبيب العجمى الفارسي).
- ثم ظهر تيار في الكوفة ذو توجه فكرى ذو جذور عرفانية أو ما يدعى بالغنوصية. أهم أستخاص: جابر بن حيان وأبو هاشم الصوفي وعبدك الصوفي، الا أن هؤلاء الأشخاص لا يمكن حسبانهم ضمن التصوف الإسلامي. تعتبر المصادر أن أول من ظهرت الأفكار الغنوصية لديه ويدأ بتأسيس التصوف ضمن تيار الزهد الإسلامي هو الجنيد أبو القاسم بن محمد توفي ٢٩٧ هجرى الذي كانت له آراء خاصة في التوحيد والنفس.
- ثم ظهر الحلاج الذي كان أول من صرح بالحديث عن الاتحاد والحلول، لتنفسس الصوفية بعدها في التنوصية وتتعمق فيها.
- شهدت الصوفية بعد ذلك قفزة جديدة بالتحول الجذرى عند الإمام الغزالى الذى انقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية وكان كتابه (احياء علوم الدين) محاولة لتأسيس العلوم الشرعية بصياغة صوفية.

اعتماد الكثير من الفقهاء أبرزهم عبد القادر الجيلاني للصوفية كطريقة للتربية الإيمانية، ويبدو أن الجيلاني وتلاميذه الذين انتشروا في كافة بقاع المشرق العربي عادوا بالتصوف إلى الجذور الإسلامية بالتركيز مرة أخرى على تعليم القرآن والحديث مقتدين بأشخاص مثل الحارث المحاسبي، والدليل على ذلك أن ابن تيمية رغم الهجوم الضاري الذي يشنه على الصوفية في عصره، بمتدح أشخاصا مثل الجيلاني وأحمد الرفاعي. وينسب يبض المؤرخين لهذه المدارس الصوفية المنتشرة دورا كبيرا في تأسيس الجيش المؤمن الذي ساند صلاح الدين في حربه ضد الصليبيين. بعد حكم الأيوبيين مباشرة عادت الصوفية للأفكار الننوصية التي تأسست أكثر وترسخت ضمن الصوفية على يد محيى الدين بن عربي الذي قام في كتبه وأهمها (الفتوحات المكية) بتذليل الكثير من المارف والتي كانت عصية الفهم فضلا على إثبات مطابقتها للشرع، فكان سفينة النجاة بعدما غرقت الصوفية تماما في أفكار الكرامات والأولياء. الفكر المسوفي رغم الاستناد الباشر والصبريح لكتب الصوفية على الأصول الشرعية لأهل السنة من قرآن وسنة في تدعيم أفكارها، فإن الباحثين في بنية الفكر الصوفي بلاحظون دائما تشابها بين الفكر الصوفي والفكر الشيمي وكثيرا ما بلجأون للمقارنة بين إمام الشيعة وولى الصوفية... فولى الصوفية يرث العلم عن الأنبياء وهو الذي يملك الحقيقة تماما مثل الإمام الشيعي، حتى أن بعض كتب الصوفية تمنح الأولياء عصمة مشابهة لعصمة أئمة الشيعة، لكن هذا التشابه غير مستنرب عندما نعرف أن هذه الأفكار تأتي أساسا من منبع واحد يتمثل في الأسرار الفنوصية العرفانية أو ما يعرف بالهرمسية، وتكتمل بناء هذه الأفكار الغنوصية عند الصوفية بشكل لافت في كتب محيى الدين بن عربي الذي يتحدث في كتبه عن العوالم السبعة التي يقوم البعض بتشبيهها بنظرية الأفلاك أو العقول السبعة عند إخوان الصفا الإسماعيلية. هذا الأمر أيضا هو ما يدفع بيض الباحثين لاعتبار الصوفية المنافس السني للشيعة على الأفكار الغنوصية، وهذا ما يشرح العداء في البدء بين الصوفية والشيعة، فالصوفية أيضا نافست الشيعة في الانتساب لآل البيت وتشريفهم معطية اعتبارا كبيرا لعلى وأولاده.

العبادات والطرق الصوفية تعتمد الصوفية بشكل عام على مجموعة ممارسات تقوم على نبذ الدنيا والعمل والتفرغ التام للطاعة والعبادات بالإضافة إلى مجموعة من الأوراد والأذكار بتوارثها الصوفيون من شيخ إلى آخر، واتباع شيخ شيء أساسي في الفكر الصوفي (من لا شيخ له فالشيطان شيخه).

من أهم الطرق الصوفية،

- الطريقة الجعفرية وتنسب لسيدى الشيخ صالح الجعفرى الحسينى شيخ الأزهر الشريف.
 - الطريقة الأحمدية الإدريسية: طريقة سيدى أحمد بن إدريس،
 - الطريقة الرفاعية: والتي تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعي.
 - الطريقة القادرية: وتنسب إلى الشبخ عبد القادر الجيلاني.
 - الطريقة الشاذلية: وتتسب إلى الشيخ أبو الحسن الشاذلي،
- الطريقة التيجانية: وتتفرع عن هذه الطرق العديد من الطرق الصوفية الأخرى. يقول الشيخ أحمد زروق محتسب العلماء، الجامع بين الحقيقة والشريعة): «التصوف هو صدقس الثوجه إلى الله فيما يرضاه بما يرضاه» أو لفظاً قريباً لهذا ومدار قوله وقولهم حقيقة الإخلاص..
- م الطريقة العلية القادرية الكسنزانية: وتسب إلى السادة الشيخ عبد الكريم شاه الكسنزان والشيخ عبد الكريم الكسنزان والشيخ عبد الكريم والسلطان حسين الكسنزان والشيخ عبد الكسنزان.
- الطريقة القادرية وتسمى الجيلانية: أسميها عبدالقادر الجيلانى المتوفى سنة ١٥٦١هـ، يزعم اتباعه انه أخذ الخرقة والتصوف عن الحسن البصرى عن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما، كما نسبوا إليه من الأمور العظيمة فيما لا يقدر عليها إلا الله تعالى من معرفة الغيب، وإحياء الموتى وتصرفه في الكون حيا أو ميتا، بالإضافة إلى مجموعة من الأذكار والأوراد والأقوال التي منها: من استغاث بي في كربة كشفت عنه، ومن ناداني في شدة فرجت عنه ومن توسل بي في حاجة قضيت له.

ـ الطريقة الرفاعية: تنسب إلى ابى العباس أحمد بن أبى الحسين الرفاعى ويطق عليها البطائحية نسبة إلى مكان ولاية بالقرب من قرى البطائح بالعراق، وجماعته يستخدمون السيوف ودخول النيران في اثبات الكرامات. قال عنهم الشيخ الألوسي "وأعظم الناس بلاء في هذا العصر على الدين والدولة مبتدعة الرفاعية، فلا تجد بدعة الا ومنهم مصدرها وعنهم موردها فذكرهم عبارة عن رقص وغناء وعبادة مشايخهم".

_ البدوية: وتنسب إلى احمد البدوى ٦٣٤هـ ولد بفاس، حج ورحل إلى العراق، واستقر في طنطا حتى وفاته، له فيها ضريح مقصود، حيث بقام له كفيره من اولياء الصوفية احتفال بمولده سنويا يمارس فيه الكثير من البدع والانحرافات العقدية من دعاء واستغاثة وتبرك وتوسل ما يؤدى إلى الشرك المخرج من الملة، واتباع طريقته منتشرون في بعض محافظات مصر، ولهم فيها فروع كالبيومية والشناوية واولاد نوح والشعبية وشارتهم العمامة الحمراء.

- الطريقة الدسوقية: تنسب إلى ابراهيم الدسوقى ١٧٦هـ المدفون بمدينة دسوق فى مصر، يدعى المتصوفة انه احد الاقطاب الاربعة الذين يرجع اليهم تدبير الامور فى هذا الكون.

ـ الطريقة الأكبرية: نسبة إلى الشيخ محيى الدين بن عربى المقب بالشيخ الأكبر المريقة الأكبر ونقوم طريقته على عقيدة وحدة الوجود والصمت والعزلة والجوع والسهر، ولها تلاث صفات: الصبر على البلاء، والشكر على الرخاء، والرضا بالقضاء.

- الطريقة الشاذلية: وهي طريقة صوفية تنسب إلى ابى الحسن الشاذلي يؤمن اصحابها بجملة الافكار والمعتقدات الصوفية وإن كانت تختلف في اسلوب سلوك المريد أو السالك وطرق تربيته، اضافة إلى اشتهارهم بالذكر المضرد "الله" أو مضمرا "هو"، ويفضلون اكتساب العلوم عن طريق الذوق وهو تلقى الارواح للاسرار الطاهرة في الكرامات وخوارق العادات، كذلك معرفة الله تعالى معرفة يقينية ولا يحصل ذلك الاعن طريق الذوق أو الكشف. كما أن من معتقداتهم العماع وهو سماع الاناشيد والاشعار التي

قد تصل إلى درجة الكفر والشرك كرفع الرسول إلى مرتبة ليست موجودة في الكتاب والسنة.

- الطريقة القادرية العركية: وهى من أكبر الطرق الصوفية فى السودان ومقرها فى مدينتى أبو حراز وطيبة الشيخ عبدالباقى فى ولاية الجزيرة بالسودان ويمثلها آل بيت رسول الله من السادة الاشراف العركية نسبة إلى السيد الشيخ عبدالله العركى فقيه الحرمين واستاذ المذهب المالكي فى الحرم المكى الشريف واخوانه العدول الخمسة السيد حمد النيل والسيد محمد ابو إدريس والسيد ابوعائشة والسيد عمر ومنهم انفرط المقد الفريد مؤسسا الشجرة المباركة لهذا البيت الطاهر متمثلا فى ثلاث سجادات خلافة قطبها السيد الشيخ دفع الله المصوبن وهى: خلافة الشيخ حمد بن الشيخ الناجي وخلافة الشيخ محمد بن الشيخ بونس وخلافة الشيخ يوسف بن الشيخ محمد الطريفي رضوان الله عليهم اجمعين. وقد حوت هذه الطريقة على علوم القرآن وعلوم الفقه والحديث حيث فتحت خلاوي القرآن لتضم الآلاف من الطلبة الدارسين من كل انحاء والحديث حيث فتحت خلاوي القرآن لتضم الآلاف من الطلبة الدارسين من كل انحاء المعمورة يحفهم صدق المقصد والكرم الجم والتواضع الشديد.

- الطريقة البكداشية: كان الاتراك المثمانيون بنتمون إلى هذه الطريقة، وهى لا تزال منتشرة فى البانيا، كما انها اقرب إلى التصوف الشيعى، وكان لهذه الطريقة اثر بارز فى نشر الاسلام بين الاتراك والمغول.

ـ الطريقة المولوية: أنشأها الشاعر الفارسي جلال الدين الرومي ١٧٢هـ والمدفون بقونية، اصحابها يتميزون بادخال الرقص والايقاعات في حلقات الذكر، وقد انتشروا في تركيا وغرب آسيا، ولم يبق لهم في الايام الحاضرة الا بعض التكايا في تركيا وحلب وفي بعض اقطار المشرق.

- الطريقة النقشبندية: تتسب إلى الشيخ بهاء الدين محمد بن البخارى الملقب بشاء نقشبند ٧٩١هـ وهي طريقة تشبه الطريقة الشاذلية، انتشرت في فارس وبلاد الهند.

- الطريقة الملامتية: مؤسسها ابوصائح حمدون بن عمار المعروف بالقصار ٢٧١هـ اباح بعضهم مخالفة النفس بغية جهادها ومحاربة نقائصها، وقد اظهر الفلاة منهم في تركيا حديثا بمظهر الاباحية والاستهتار وقعل كل امر دون مراعاة للأوامر والنواهي الشرعية.

الطريقة التيجانية: طريقة صوفية يؤمن أصحابها بجملة الأفكار والمتقدات الصوفية ويزيدون عليها الاعتقاد بامكانية مقابلة النبى مقابلة مادية واللقاء به لقاء حسيا في هذه الدنيا، وأن الرسول قد خصهم بصلاة "الفاتح" التى تحتل لديهم مكانة عظيمة وكنا قد عرضنا لهذه الصلاة أعلى الصفحة . هذه الطريقة اسسها ابو العباس احمد التيجاني ١٢٠هم، الذي ولد بالجزائر ويدعى انه التقى النبى لقاء حسيا ماديا وانه تعلم منه صلاة الفاتح وانها تعدل قراءة القرآن ستة آلاف مرة. ويلاحظ على اصحاب هذه الطريقة شدة تهويلهم للامور الصغيرة وتصغيرهم للامور العظيمة على حسب هواهم ما أدى إلى أن يتفشى التكاسل بينهم لما شاع بينهم من الأجر العظيم على اقل عمل يقومون به، ويرون أن لهم خصوصيات ترفعهم عن مقام الناس الآخرين من أهمها: أن تخفف عنهم سكرات الموت وأن الله يظلهم في ظل عرشه وأن لهم برزخا يستظلون به وحدهم. وأهل هذه الطريقة في مدينة فاس وصار لها أتباع في السنغال ونيجيريا وشمال افريقيا ومصر والسودان.

- الطريقة الختمية: وهي طريقة صوفية تلتقي مع الطرق الصوفية الاخرى في كثير من المتقدات مثل الغلو في شخص رسول الله وادعاء لقياء واخذ تعاليمهم واورادهم واذكارهم التي تميزوا بها، عنه مباشرة، هذا إلى جانب ارتباط الطريقة بالفكر والمعتقد الشيعي واخذهم من ادب الشيعة وجدالهم. وقد اسس هذه الطريقة محمد عثمان الميرغني ويلقب بالختم اشارة إلى أنه خاتم الاولياء، ومنه اشتق اسم الطريقة الختمية، كما تسمى الطريقة الميرغنية ربطا لها بطريقة جد المؤسس عبدالله الميرغني المحجوب.. وقد بدأت هذه الطريقة من مكة والطائف، وارست لها قواعد في جنوب وغرب الجزيرة المربية، كما عبرت إلى السودان ومصر، وتتركز قوة الطريقة من حيث الاتباع والنفوذ الأن في السودان.. وعلى هذا فإن الطريقة الختمية طائفة صوفية تتمسك بمعتقدات الصوفية وأفكارهم وفلسفاتهم حيث تبنوا فكرة وحدة الوجود التي نادي بها ابن عربي وقالوا بفكرة النور المحمدي، واستخدموا مصطلحات الوحدة والتجلي والانبجاس

والظهور والفيض وغيرها من المصطلحات الفلسفية الصوفية، واسبغوا على الرسول من الاوصاف ما لا ينبغى ان يكون الا لله تعالى، ويدعى مؤسس الطريقة بأنه خاتم الأولياء وان مكانته تأتى بعد الرسول، والطريقة الختمية تهتم باقامة الاحتفالات الخاصة باحياء ذكر مولد النبى واقامة ليالى الذكر أو الحولية.

- الطريقة البريلوية: وهي فرقة صوفية نشأت في شبه القارة الهندية الباكستانية في مدينة بريلي بالهند ايام الاستعمار البريطاني وقد اشتهرت بمحبة وتقديس الانبياء والأولياء بعامة، والنبي بخاصة. مؤسس هذه الطريقة هو احمد رضا خان ٢٤٠ه ولقد سمى نفسه عبدالمصطفى!، ويعتقد أبناء هذه الطائفة أن الرسول لديه القدرة التي بتحكم بها في الكون، ولقد غالوا في نظرتهم إلى النبي حتى اوصلوه إلى قريب من مرتبة الألوهية، يقول احمد رضا خان آي يا محمد لا استطيع أن اقول لك الله، ولا استطيع أن افرق بينكما، فامرك إلى الله هو اعلم بحقيقتك كما أن هذه الطائفة لديها عقيدة الشهود حيث إن النبي في نظرهم حاضر وناظر لأفعال العباد في كل زمان ومكان، كما أنهم يشيدون القبور ويعمرونها ويتبركون بها، ويؤمنون بدالإسقاط، وهي صدقة تدفع عن الميت بمقدار ما ترك من صلاة أو صيام أو سائر العبادات وهي مقدار صدقة الفطر. وأعظم اعيادهم هو ذكري المولد النبوي، وهم يكفرون المسلمين لأدني سبب مثل الرئيس الباكستاني الراحل ضياء الحق وشيخ الاسلام ابن تيمية والامام محمد بن عبدالوهاب.

التربية الصوفية

تركز المدارس الصوفية بشكل خاص على مبادئ تربية الروح والنفس وتنمية روح المراقبة والمحاسبة عند الأفراد، كما تستفيد من كثير من الطرق الجماعية المارسة العبادة لتقوية الأواصر بين أتباع الطريقة المريدين، هذا التركيز على الممارسات العبادية الجماعية والشعور بالسعادة من جراء التقرب من الله يجذب الكثير من الناس بما يمنعه لهم من اطمئنان نفسى ويجعل الصوفية ذات شعبية كبيرة، لذلك كان للصوفية دور كبير في نشر الإسلام سيما في المناطق البعيدة مثل افريقيا حيث تمتلك الصوفية مرونة

تمكنها من اقتباس بعض المارسات والطقوس المحلية الإفريقية. تقوم الكثير من الطرق الصوفية بتشكيل أساس التنظيمات الاجتماعية في الكثير من الدول الإسلامية، وهي إن قل نفوذها في معظم الدول العربية الا أن تاثيرها في مناطق مثل الهند وباكستان ومعظم الدول الإفريقية السلمة ما زال كبيرا.

مصادر التلقى عند الصوفية

لقد شذ الكثيرون ممن بنتسب إلى التصوف عن حقيقة واصل التصوف وصاروا يعتقدون باشياء مما يخالف اعتقاد المسلمين، وهذا سبب شرخا كبيرا وتناحرا بين الصوفية حيث قام المتصوفة الذين التزموا اصل التصوف بالرد عليهم والتحذير منهم. ومما يعتقده بعضهم: الكشف: ويعتمد الصوفية الكشف مصدراً وثيقاً للعلوم والمعارف، بل تحقيق غاية عبادتهم، ويدخل تحت الكشف الصوفي جملة من الأمور منها:

- ١ ـ النبي صلى الله عليه وسلم: ويقصدون به الأخذ عنه يقظة أو مناماً.
- ٢ ـ الخضر عليه الصلاة السلام: قد كثرت حكايتهم عن لقياه، والأخذ عنه أحكاماً شرعية وعلوماً دينية، وكذلك الأوراد، والأذكار والمناقب.
- ٢ ـ الإلهام: سواء كان من الله تعالى مباشرة، وبه جعلوا مقام الصوفى فوق مقام النبى
 حيث يعتقدون أن الولى يأخذ العلم مباشرة عن الله تعالى.
 - ٤ ـ الفراسة: والتي تختص بمعرفة خواطر النفوس وأحاديثها.
- ٥ ـ الهواتف: من سماع الخطاب من الله تعالى، أو من الملائكة، أو الجن المسالح، أو من أحد الأولياء، أو الخضر، أو إبليم، سواء كان مناماً أو يقظةً أو في حالة بينهما بواسطة الأذن.
- ٦ ـ الإسراءات والمعاريج: ويقصدون بها عروج روح الولى إلى المالم العلوي، وجولاتها هناك، والاتيان منها بشتى العلوم والأسرار.
- ٧ ـ الكشف الحسى: بالكشف عن حقائق الوجود بارتفاع الحجب الحسية عن عين القلب وعين البصر.

٨ ـ الرؤى والمنامات: وتعتبر من أكثر المصادر اعتماداً عليها حيث يزعمون أنهم يتلقون فيها عن الله تعالى، أو عن النبى صلى الله عليه وسلم، أو عن أحد شيوخهم لمرضة الأحكام الشرعية.

٩ - الناقي عن الأنبياء غير النبي صلى الله عليه وسلم وعن الأشياخ المقبورين.

الأفكار والمتقدات الصوفية

يعلن المتصوفة حاليا بمعظمهم اعتقادهم حسب مبادئ العقيدة الأشعرية التي انتشرت وسادت كمذهب عقيدي رسمي لأهل السنة والجماعة قبل إعادة إحياء الحركات السلفية لرفض أفكار التأويل الفلسفية، بالتالي فإن كتب المتصوفة المحدثين لا تخرج عن العقيدة الأشعرية والماتريدية، رغم أنهم يتبنون كتب ابن عربي والسهروردي التي نتهم من قبل الحركات السلفية وبعض الباحثين الماصرين بأنها تتضمن ما يفيد بعقائد الحلول ووحدة الوجود، لكن المتصوفة يقولون إن هذه الكتب ليست في متناول الموام (و الموام في نظر المتصوفة هو كل من لم يتمرس بالصوفية وممارساتها) فهم غير فادرين على تدوق الماني التي لا تتجلي إلا لمن حصل على الكشف الإلهي بالتالي فهم وحدهم من يمتلك حق التأويل لهذه الكتب والمقولات للشيوخ الكبار مثل ابن عربي والسهروردي. النقطة الثانية التي ترد على لسان بعض المتصوفة هي تفضيل مرتبة الولاية على مرتبة النبوة لما في مرتبة الولاية من اتصال بالذات الإلهية، يستخدم البعض هذه المقولة ليتهمهم بتفضيل الولياء على الأنبياء، لكنهم يردون بأن معظم الأنبياء والرسل يجمعون مرتبة الولاية إلى مرتبة النبوة فيعلون بهذا الجمع عن باقى البشير، تتردد في هذا السياق مقولة للبسطامي: (خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله) والتي تفهم بشكل فطري أن الولياء قد خاضوا في بحر المعاناة أو الحب والوجد ما كان الأنبياء على مشارفه فقط، لكن المتصوفة يتأولون هذه المقولة بأن الأنبياء قد اجتازوا تجربة الولاية بكاملها.

ا - وفي الأولياء يعتقد الصوفية عقائد شتى، فمنهم من يفضل الولى على النبي،
 ومنهم يجعلون الولى مساوياً لله في كل صفاته، فهو يخلق ويرزق، ويحيى ويميت،

ويتصرف فى الكون. ولهم تقسيمات الولاية، فهناك الغوث، والأقطاب، والأبدال والنجباء حيث يجتمعون فى ديوان لهم فى غار حراء كل ليلة ينظرون فى المقادير. ومنهم من لا يعتقد ذلك ولكنهم أيضاً يأخذونهم وسائط بينهم وبين ربهم سواءً كان فى حياتهم أو بعد مماتهم.

٢ ـ يعتقدون أن الدين شريعة وحقيقة، والشريعة هي الظاهر من الدين وأنها الباب الذي يدخل منه الجميع، والحقيقة هي الباطن الذي لا يصل إليه إلا المصطفون الأخيار. وقد رد بعض كبار علماء الصوفية هذا الكلام وقالوا أن الحقيقة والشريعة واحد وأن الظاهر كالباطن والباطن كالظاهر.

- ٣ _ التصوف في نظرهم طريقة وحقيقة مماً.
- ٤ ـ لابد في التصوف من التأثير الروحي الذي لا يأتي إلا بواسطة الشيخ الذر. : خذ الطريقة عن شيخه.
- ٥ ـ لابد من الذكر والتأمل الروحى وتركيز الذهن في الملأ الأعلى، وأعلى الدرجات لديهم هي درجة الولي.
- ٦ _ يتحدث الصوفيون عن العلم اللدنى الذى يكون فى نظرهم لأهل النبوة والولاية، كما كان ذلك للخضر عليه الصلاة والسلام، حيث أخبر الله تعالى عن ذلك فقال: (وعلمناه من لدنا علماً).
- ٧ ـ بسبب الروحانية التي تميز طرق الصوفية واعتمادها على علوم الباطن
 وارتباطاتها بكتابات الهرمسية، كل هذا جعل منها غطاء مناسبا للكثير من المشعوذين
 ومعترفي السحر الأسود.
- ٨ ـ لقد أجمعت كل طرق الصوفية على ضرورة الذكر، وهو عند التقشيندية لفظ الله مفرداً، وعند الشاذلية لا إله إلا الله، وعند غيرهم مثل ذلك مع الاستغفار والصلاة على النبى، وبعضهم يقول: هو هو، بلفظ الضمير.

من مشاهير العلماء الصوفية من أهل المنة انتسب إلى التصوف علماء كثيرون من اهل السنة كالحافظ أبو تُعَيم، والمحدث المؤرخ أبي القاسم النصرَاباذي، وأبي على الرُوذباري، وأبي العباسُ الدُينوري، وأبي حامد الغزالي، والقاضي بكار بن قسيبة، والقاضى رُوِّيمٌ بن أحمد البغدادي، وأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الجامع بين الشريعة والحقيقة، والشيخ الفقيه محمد بن خَفيف الشيرازي الشافعي، والحافظ ذى المصنفات في الحديث والرجال أبي الفضل محمد المقدسي، والشيخ عز الدين بن عبد السلام المالكي، والحافظ ابن الصلاح، والنووي، وتقى الدين السبكي وابنه تاج الدين السبكي، وأبي الحسن الهيكاري، والفقيه نجم الدين الخُبوشاني الشاهمي، والفقيه المحقق سراج الدين أبي حفص عمر المعروف بابن الملقِّن الشافعي، والحافظ جمال الدين محمد بن على الصابوني، والحافظ شرف الدين أبي محمد عبد المؤمن الدمياطي، والحافظ أبي طاهر السُّلُفي، والمسند المعمِّر جمال الدين أبي المحاسنُ يوسف الحنبلي، وقاضى القضاة شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي، والمفتى شرف الدين أبي البركات محمد الجُدامي المالكي، والإمام بهاء الدين أبي الحسن على بن أبي الفضائل هبة الله بن سلامة، والحافظ أبي القاسم سليمان الطبراني صاحب المعاجم المعروفة، والمفتى جمال الدين محمد المعروف بابن النقيب، وقاضى القضاة الشيخ عز الدين عبد العزيز، ووالده قاضي القضاة بدر الدين أبي عبد الله محمد، ووالده شيخ الإسلام برهان الدين ابراهيم بن سعد بن جماعة الكناني الشافعي، والشيخ أبي عبد الله محمد بن الفرات، وقاضي القضاة تقى الدين أبي عبد الله محمد بن الحسين بن رُزِّيِّن الحموي الشافعي، وشيخ الإسلام صدر الدين أبي الحسن محمد، وشيخ شيوخ عصره عماد الدين أبي الفتح عمر، وشيخ الإسلام معين الدين أبي عبد الله محمد، والشيخ المفسر النحوي أبي حيان الأنداسي، وقطب الدين القُسطلاني المشهور، والمفسر كمال الدين ابن النقيب، والحافظ أبى موسى المديني، والعلامة نجم الدين أبي النعمان بشير بن أبي بكر حامد الجُبِعْبري التبريزي، والحافظ جلال الدين السيوطي، والشيخ عبد الواحد بن عاشر الأنصاري المالكي، والعلامة المحقق الشيخ أحمد بن المبارك اللَّمْطي، وغيرهم خلق كثير.

أماكن الانتشار

انتشر التصوف على مدار الزمان وشمل معظم العالم الإسلامي، وقد نشأت فرقهم وتوسعت في مصر والعراق وشمال غرب إفريقيا، وفي غرب ووسط وشرق آسيا. تراجعت الصوفية وذلك ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ولم يعد لها ذلك السلطان الذي كان لها فيما قبل.

- . محيى الدين بن عربي المراجع التراثية.
- _ احياء علوم الدين، تأليف أبو حامد الفزالي.
 - الننية تأليف الشيخ عبد القادر الجيلاني.
- ـ رسالة الصوفية والفقراء تأليف أحمد ابن عبد الحليم ابن تيمية. المراجع الحديثة.
 - تاريخ الصوفية: تأليف عبد القادر عيسى.
 - ـ هكذا ظهر جيل صلاح الدين: د، ماجد عرميان الكيلاني.
- (بنية العقل العربي، العقل الأخلاقي العربي) من مشروع نقد العقل العربي: د. محمد عابد الجابري.

السلفية

كلمة سلفية تعبر عن تيار إسلامي عريض يشمل الكثير من الحركات الإسلامية والمفكرين الإسلاميين يدعون فيه إلى العودة إلى نهج السلف الصالح كما يرونه والتمسك به باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل والتمسك بأخذ الأحكام من الأحاديث الصحيحة دون الرجوع للكتب المذهبية ويبتعد عن كل المدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه، لكن ضمن هذا التيار توجد تنويعات كثيرة لتفسير وتطبيق السلفية فمنهم من يحاول استمداد روح فهم الشريمة من السلف الصالح ومنهم من يطالب بالتطبيق الحرفي لآراء السلف وغالبا وفق فهمه الخاص لهذه الآراء وأبرز ممثلي هذا الفهم الحرفي لأراء السلف (الحركة الوهابية). بالمقابل يعارض رجال الدين المعلمون المذهبيون التوجه السلفي لأنهم يعتقدون إنه امتداد لدعوة ابن تيمية ويأنه يعارض بنية المذاهب الفقهية السلفي لأنهم يعتقدون أنه امتداد لدعوة ابن تيمية ويأنه يعارض بنية المذاهب الفقهية

تاريخ الفلسفة

التى يدافعون عنها ويتهمون السلفيين بأنهم يهدمون الفقه الذى بناه فقهاء عظام مثل الشافعى وأبو حنيفة ومالك وابن حنبل وأن أى فقيه معاصر لن يصل لدرجة من الفقه تسمح له بمعارضة آراء الأثمة الكبار الأربعة وتلاميذهم أو استنباط الأحكام مباشرة من القرآن والسنة التى هى وظيفة المجتهدين والعلماء. لكن المنهجية التى ينظر بها إلى الاقتداء بالسلف تختلف اختلافا كبيرا بين العلماء والمدراس التى تصف نفسها بأنها سلفية فمع أن المصطلح ظهر أساسا فى وصف بعض العلماء المجددين فى الإسلام الذين أرادوا تحرير الشموب من كوارث التعصب المذهبي الذي كان شائما في أيام الدولة العثمانية، إن هذه الشخصيات لا ترفض الاجتهاد كمبدأ وتحاول اتباع منهج السلف فى العقائد غالبا أما الفقه فتعتقد أنه يجب أن يخضع دوما لعملية تجديد ليناسب العصر ومن هنا كانوا من اهم من ركز على فكرة مقاصد الشريعة وإعادة إحياء البحوث الشرعية فيها. هؤلاء العلماء ورجال الدين يمكن ان نسميهم بالسلفية الاجتهادية وأبرز اعلام هذه المدرسة:

- ـ محمد بن عبدالوهاب.
- ـ محمد رشید رضا (صاحب المنار) فی مصر،
 - ـ البوفالي والشيخ الدهلوي في الهند.
 - الثماليي في تونس.
 - ـ ابن باديس في الجزائر.
 - علال الفاسي في المغرب.
 - .. الالوسى في العراق،
 - ـ محمد المهدى السودان.
 - ـ محمد السنوسي ليبيا.

إلا أن هذا المصطلح سرعان ما انتشر لاحقا لوصف الملتزمين بالنص الشرعى (قرآنا ومنة) مع رفض لكل قياس أو أجتهاد والتزام بنهج السلف في رفض أي بدعة وتمثل هذه المدرسة أساسا أتباع وتلاميذ محمد بن عبد الوهاب وبالتالي هم من سيعرفون لاحقا

بالوهابية أو بمكننا أن نسميهم سلفية نصية وهي بشكل عام توازى وتتطابق مع كلمة وهابية.

إلا أن هذه المدرسة السلفية سنتأثر لاحقا بالفكر السياسى الإسلامى، وسينتبى بعض أعلامها الفكر السياسى الإسلامى الجهادى التى تحاول بناء دولة إسلامية عادئة، خصوصا بعد الصدام التى ستواجهه مع حكومات كانت تعتبرها إسلامية. فتعاون المملكة العربية السعودية مع الولايات المتحدة ودخول جيوش أمريكية لشبه الجزيرة العربية سيشكل صدمة للكثير أدت إلى انضمام العديدين إلى فكر جركات الجهاد الإسلامى التى تكفر الحكومات العربية وتدهو للخرزج عليها، ستشكل هذه مدرسة جديدة يسمون أنفسهم: سلفية جهادية.

أقسام السلفية

- ـ سلفية نصية
- _ سلفية اجتهادية
- ـ سلفية جهادية زيدية

زيدية فرقة إسلامية سميت بالزيدية نسبة إلى زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب. أحد الفرق الشيعية ويختلفون عن الشيعة الاثنا عشرية بأن إمامهم الخامس هو زيد بن على وليس محمد الباقر وتبنت منهجاً عقائدياً وفقهياً كان حصيلة جهود أعلام المذهب على اختلاف طبقاتهم، وتأثرت أصوليا بمذهب المعتزلة، وفقهيا بالمذهب الفقهى الحنفى، وتعتبر الزيدية الامامة رئاسة عامة وتعد من أوجب الفرائض ويكون اختيار الإمام بالترشيح ومعناه أن يختار من أهل البيت من تتوافر فيه شروط الامامة من أولاد الحسن والحسين على السواء ويعتقدون بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، وجوزوا مبايعة امامين في اقليمين مختلفين بحيث يكون كل واحد كل واحد منهما اماما في اقليمه ما دام جامعاً لأوصاف الامامة. تشعبت الفرقة الزيدية إلى عدة فرق، وقد اختلف المؤرخون في عددها، فعدهم الاشعرى ست فرق وهي الجارودية والسليمائية والبترية والنعيمية وفرقة يتبرأون من ابي بكر وعمر ولا ينكرون رجعة الاموات قبل يوم

تاريخ الظسفة -

القيامة واخرى تولوا ابا بكر وعمر ولا يتبرأون ممن برئ منهما وينكرون رجعة الاموات ويتبرأون ممن دان بها وهم اليعقوبية، وحصرهم المسعودي بثماني فرق وهي الجارودية والمرئية والابرقية واليعقوبية والعقبية والابترية والجريرية واليمانية. تمكنوا من تأميس دولة لهم في اليمن إلى أن اقصيت الزيدية عن الحكم في اليمن بحلول الجمهورية في منة ١٩٦٢ ميلادي. مثلما أقاموا دولة بطبرستان ودولة بالمنرب. وللزيدية وجود قوى باليسمن وجنوب غسرب المملكة العسرييسة السسمبودية، وهم يشمسر ضبون في الوقت الحالج (٢٠٠٥–٢٠٠٦) باليمن لاضطهاد الشوافع المثلين في النخبة الحاكمة الحالية. كما كان للزيدية وجود قوى في صعيد مصر وظل هذا التواجد خلال العصر الملوكي، وقد قاموا بثورة عظيمة بقيادة الشريف الجعفري الطالبي الزينبي من نسل عبد الله بن جعفر بن أبي طالب وزينب بنت الإمام على الأميار حصن الدين تعلب ضد الحكم المملوكي ونظروا للمماليك على أنهم عبيد وخوارج مثل سادتهم الأيوبيين، وقد عبر عن ذلك بقوله: نعن أصبحاب البلاد ونحن أحق بالملك من المباليك وكيفي اننا خيدمنا بني أيوب وهم خوارج خرجوا على البلاد، وقد تحالفت تحت فيادة حصن الدين ثعلب فبائل آل البيت من الجعافرة الطالبيين والجعافرة الصادقيين والحسنية، وشاركت في الثورة قبائل عربية أخرى مثل السنابسة من طيء في بحرى مصر بمحافظة انفريية وكفر الشيخ اليوم، وقبائل لواتة الأمازينية الليبية الأصل المستوطنة أيضا بحرى مصر بالمنوفية والفريية وغيرهما، وقبائل مدلج من كنانة ببحري مصر خاصة بمعافظة البحيرة وحوالي الإسكندرية، وقد أخمد السلطان الملوكي أيبك الثورة وأسر الشريف حصن الدين ثعلب وقتل صبرا، وتلك الثورة هي آخر ثورة عربية في مصر بعدها استقر الأمر للمماليك، ثم العثمانيين من بعدهم مع بعض التمردات الصغيرة الشأن التي لا تطلب الحكم بل لدوافع اقتصادية، وقد قامت بتلك التمردات الصغيرة قبائل عربية وأمازيغية مثل هوارة على أن جميع التمردات التي تلت ثورة حصن الدين ثملب لم تكن ذات دوافع دينية كما أشرنا ولم يكن لها أدنى علاقة بالتشيع بصفة عامة والزيدية بصفة خاصة فيما عدا بعض الأحداث في عصر الظاهر بيبرس الذي اتخذ أقصى الإجراءات للقضاء على التشيع بإلزام جميع رعيته باعتناق واحد من المذاهب السنية الأربعة في عام ١٥٩ للهجرة. وقد خف التشيع الزيدي بعيد ذلك وإن كيان من غيير المعروف إلى أي ميدي قد اضتمحل، حيث يذكر أبو المحامين (و هو مؤرخ مملوكي وإبن لأحد المماليك) في النجوم الزاهرة بأن أحد أهالي الصبيد حكى له: (أن غالب مزارعي بلدتنا أشرافا علوية). وفي موضع آخر من النجوم الزاهرة يقول أبو المحاسن عنهم، أي عن الأشراف العلوية بصعيد مصر: (كان معظمهم شبعة زيدية وينجاهرون بذلك). وبقايا الزيدية بمصر تتمثل في قبائل وعائلات الحسنية وتمرف الأخيرة أيضا بالحساسنة، لانتسابها للإمام الحسن بن على ويتواجدون في محافظات أسيوط وسوهاج وقنا وأسوان ولهذه القبائل والعائلات المعروفة باسم الحسنية (و أيضا بإسم الحساسنة) فروع في محافظات أخرى بشمال مصر بالإضافة للقلموة والاسكندرية بحكم عامل الهجرة الاقتصادية ونتيجة أيضا لعادة الثأر التي كانت تنتشر في موطن الحسنية (الحساسنة) الأول بصعيد مصير من أسيوط إلى أسوان. على أنه للحظ أن بعضا من قبائل الحسنية وغيرهم من الأشراف سواء من الجعافرة الطالبيين او من الجعافرة الصادقيين تحولت في مصر في العصر الفاطمي الإسماعيلي من التشيع الزيدي بالنسبة للحسنية والجمافرة الطالبيين ومن الائثا عشرية للجمافرة الصادقيين، إلى انتشيع الإسماعيلي الفاطمي بمرور الوقت وهو الأمر الذي يلقى بظلال من الشكوك حول ثورة حيصن الدين ثعلب الجيعيفيري الطالبي الزينيي، هل هي ثورة زيدية أم ثورة إسماعيلية فاطمية. الآراء التي ثميل إلى الرأى القائل بأنها ثورة إسماعيلية تعتمد على وصف الأمير حصن الدين ثعلب الماليك والأيوبيين بالعبيد الخوارج وهو أمر يعني إيمانه وإيمان المشاركين في الثورة بعدم شرعية عمل صلاح الدين الأيوبي حين أنهى حكم الفاطميين، على أن الرأى الآخر القائل بأنها ثورة زينية يدعمه قول حصن النين ثعلب: نحن أحق بالملك من الماليك، حيث إن المعتقد الزيدي بشترط في الإمام أن يكون من ولد فاطمة وأن يخرج مطالبا بالإمامة دون شرط الورائة أو الوصية. في كل الأحوال استمر الوجود الزيدي في مصر قويا في العصر الملوكي كما أسلفنا اعتمادا على أبي المحاسن بن تفرى بردى المؤرخ الملوكي المعاصر للأحداث في كتابه المعروف النجوم الزاهرة، مثله في ذلك مثل باقي الطوائف الشيعية حيث يذكر شمس الدين الدمشقي في كتابة نخبة

الدهر في عجائب البر والبحر عن بلدة أصفون - القريبة من الأقصر - وجد بها (طائفة من الاسماعيلية والرافضة والإمامية وطائفة من الدرزية والحاكمية). وبقول ابن حجر في كتابه الدرر الكامنة في ترجمته لعلى بن المظفر الإسكندراني إنه (شديد في مذهب التشيع من غير سب ولا رفض)، وهو نفس الحال مع الزيدية الذين يقبلون بالشيخين أبو بكر وعمر. ويذكر العيني في عقد الجمان عن أحداث عام ٦٥٩ للهجرة وكذلك المريزي في السلوك ثورات جماعات من السودان والركبدارية والغلمان وشقهم طرقات القاهرة صائحين (يا آل علي). وقول الأدفوي في الطالع السميد عن بلدة إسنا بمحافظة فنا بصعيد مصر اليوم إن (التشيع كان في إسنا فأشيا والرفض مأشيا فجف حتى خف)، وقوله أيضًا عن بلدة أصفون إنها كانت معروفة (بالتشيع.. لكنه خف وقل). (المراجع: الملل والنحل للشهرستاني البيان والإعراب عما بارض مصر من الأعراب للمقريزي.. المناوك للمقريزي النجوم الزاهرة للمؤرخ الملوكي أبي المحامين بن تفري بردي نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لشمس الدين الدمشقي.. الدرر الكامنة لابن حجر عقد الجمان للميني الطالم السميد للأدفوي.. المجتمع المصري في عصر سلاطين الماليك للأستاذ الجامعي الدكتور سعيدعبدالفتاح عاشور الاسماعيلية (طائفة) أحد الفرق الاسلامية المتحدرة من المذهب الاسلامي الشبيعي.. وتعد الاسماعيلية ثاني اكبر جمهور الشبيعة بعد الاثنى عشرية. ولعل معظم جمهور الاسماعيلية يتركز في شبه القارة الهندية، سوريا، المربية السمودية، اليمن، وشرق القارة الافريقية، وفي الاونة الاخيارة، انتشارت الاسماعيلية في القارة الاوروبية وامريكا الشمالية نتيجة هجرات الاسماعيليين لتلك الاماكن، وقد ذكر الأمام الأمير أغاخان الثالث في مذكراته المنشورة أن الإسماعيلية في عصره تتواجد في بعض المناطق من صعيد مصر، وهو امتداد للوجود الإسماعيلي في مصر سواء في العصر الفاطمي ويُعده حيث يذكر شمس الدين الدمشقي والذي عاش في العصر الملوكي (القرن الثامن الهجري) في مصنفه نخبة الدهر عند حديثه عن بلدة أصفون القريبة من الأقصر أنه وجد بها: (طائفة من الإسماعيلية والرافضة والإمامية وطائفة من الدرزية والحاكمية). وتشترك الاسماعيلية مع الاثنا عشرية بمفهوم الائمة المتحدرين من نبي الاستلام محمد وابنته فاطمة ولكن انشق الاسماعيليون عن جمهور الشيعة الاثنا عشرية عند الامام السادس (جعفر الصادق) ومن سبخلفه من ابناته. فجنح الاسماعيليون مع ابن جعفر الصادق الأكبر "اسماعيل" بينما تبني الاثنا عشربون الله الاصغر موسى الكاظم". وفي القرن العاشر الميلادي، هاجر امام الاسماعيلية "سيدالله المهدى ليستقر في تونس ويؤسس فيها الدولة الفاطمية. وتمكن من بعده خلفاؤه من ضم شمال افريقيا ومن ضمنها مصر وجزء من شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام وصقلية وجنوب إيطاليا، وانتقلت عاصمة الدولة الفاطمية إلى العاصمة الجديدة "القاهرة". وتجدر الاشارة أن الدروز تفرعوا من الاسماعيلية عند أمام الاسماعيلية السادس عشر 'الحاكم' الإسماعيلية هي طائفة شيعية تنتسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق وهي فرق وملل أكبرها الآغاخانية إضافة إلى المؤمنية والداؤودية والسليمانية...الخ. ويتواجد الإسماعيليون في أماكن متفرقة: سورية، العراق، مصر، لبنان...الخ وفي الهند وباكستان والدول الأوروبية متزعم الآغاخانية حالها الإمام كريم بن على بن محمد شاه الحسيني. حدث أول انقسام بين صفوف الشيعة عند الإمام السادس جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر عليه السلام حيث ساقت الإسماعيلية الإمامة في ولده إسماعيل واستمرت الإمامة بعده حتى الإمام الحاضر كريم شاه الحسيني عليه السلام «هذا عند الإسماعيلية الآغاخانية» أما الفرع الثاني من الشيعة فقد ساقت الإمامة في الابن الأصغر للإمام جعفر الصادق موسى الكاظم حتى الإمام محمد بن الحسن العسكري المعروف بلقب الهدى المنتظر الذي اختفى بسرداب في مدينة سامراء المراقية.... و يعتقد اتباعه انه سيظهر ليملأ الأرض عدلاً وقسطاً بعد أن ملأت ظلماً وفجوراً نشاة المذهب الإباضي لما وقعت معركة صفين، بادر جذور الإباضية الأولون (وكان اسمهم القراء) إلى مناصرة على في حرب صفّين ضد معاوية بن أبي سفيان وسقط في الميدان إلى جانبه عدد من الصحابة كتمار بن باسر. حتى بادر عمرو بن العاص إلى الأمر برفع المساحف على الرماح، وقبل على بالتحكيم، لكنه جويه بمعارضة من القراء، وبعد ما رأى أصحابه أنهم في حل من بيعته لخلعه نفسه بقبول التحكيم ويقائهم بلا إمام بعد كل هذا رأوا أنه لا بد من إمام يخلفه في أمورهم فعرضوها على كبارهم واحدا واحدا فأبوها إلا عبد الله بن وهب الرَّاسِينِ الأَرْدِي، قبلها قائلاً: ما أخذتها رغبة في الدنيا ولا أردها فرقا من الموت. فانحازوا عندئذ إلى النهروان وبعد أن همّ على بالذهاب إلى الشام لقتال معاوية بن أبي سفيان صرفه الأشعث بن قيس إلى النهروان آمرا إياه بقتال الوهبية هناك. فصرف جنده إلى النهروان لنصيحة الأشعث بن قيس ظاهرًا، ولكن لسر في نفسه لأنه يري أن عبد الله الراسبي أزديا غير فرشي، وهو يرى كمعاوية أن الإمامة في قريش، فإذا انتقلت ذهبت عنهم إلى الأبد، فقام بحملته على النهروان قبل أن يتقوى أمرهم، لكنه ندم على ذلك أشهد الندم حتى قبال لمولاً و قنبير لما سبأله عن سبب بكائه الطويل: ويحك، صرعنا خيار هذه الأمة وقراءها. بعد ذلك، هرب من بقى منهم إلى البصرة واتخذوها مقرا لهم، حتى ظهرت فئة منهم، يكفرون مرتكب الكبيرة ويستحلون دماء أهل التوحيد، سمّوا بالخوارج، فقال الربيع بن حبيب لأتباعه: دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل، فلما تجاوزا ذلك إلى الفعل، طاردوهم الإباضية، وتبرأوا منهم، وأظهروا عداوتهم الشعيدة لهم، لكن الكثير من المؤرخين تحدثوا بضم الإباضية إلى الخوارج. انتشار المذهب الإباضي برجع المذهب الإباضي في نشأته وتأسيسه إلى عصر التابسين؛ فمؤسسه الذي أرسى قواعد الفقه الإباضي وأصوله هو التابعي الشهير جابر بن زيد الأزدى فهو إمام ومحدَّث وفقيه، من أخص تلاميـذ ابن عباس، وممن روى الحديث عن أُمِّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها وعدد كبير من الصحابة ممن شهد بدرًا. كان إماما في التفسير والحديث، وكان ذا مذهب خاص به في الفقه، ولد سنة ٢١ للهجرة، وكان أكثر استقراره بالبصرة وبها توفي سنة ٩٣ للهجرة. ولم ينسب إليه المذهب وإنما نسب إلى عبدالله بن إباض وهو تابعي أيضا عاصر معاوية بن أبي سفيان وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان فهي نسبة عرضية كان سببها بعض المواقف الكلامية والسياسية التي اشتهر بها ابن إباض وتميز بها، فنسب المذهب الإباضي إليه، ولم يستعمل 'الإباضية' في تاريخهم المبكر هذه النسبة، بل كانوا يستعملون عبارة 'جماعة المسلمين' أو "أهل الدعوة" أو "أهل الاستقامة" وأول ما ظهر استعمالهم لكلمة "الإباضية" كان في أواخر القرن الثالث. وقد توزع علم جابر بن زيد في روافد كثيرة، لعل أخصبها وأثراها ما أثره عنه تلاميذه الذين انتشر المذهب على أيديهم، أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة

التميمى، وضمام بن السائب وغيرهم. وقد تم تدوين ذلك الفقه في فترة مبكرة، فكان جابر بن زيد نفسه ممن يستعمل الكتابة والمراسلة فكتب بأجوبته إلى تلاميذه وأصحابه، (وقد حفظ لنا التاريخ شيئا منها إلى اليوم). واستكتب بعض زملائه من التابعين مثل عكرمة مولى ابن عباس في بعض المسائل. والذي بين أبدينا من روايات ذلك الفقه المبكر كتاب روايات ضمام، وفتيا الربيع بن حبيب، وكتاب النكاح لجابر بن زيد، وكتاب الصلاة له، وكثير من الروايات عن تلميذه عمرو بن هرم وعمرو بن دينار، بالإضافة إلى حديثه الذي جمعه الربيع بن حبيب في مسنده الصحيع.

اللذهب الإباضي (الاباضية)

بالنظر إلى تأسيسه ونشأته من أقدم المذاهب الفقهية الإسلامية وهو نتاج مدرسة العراق واليصرة خصوصاً . على أنه وإن تأثر بمدرسة العراق فاستخدم علماؤها الرأي والقياس أيضًا على تردد من بعضهم خصوصا جابر بن زيد و أبا عبيدة ، إلا أن تأسيسه على بدى "جابر" وهو محدث صاحب آثار جعل منهجه يطبع فقه المذهب ويغلب عليه، ويعد من تأثير مدرسة الرأي، التي عظم خطرها في العراق، على أن اتساع دائرة المذهب الإباضي كدعوة إسلامية سياسية عامة جعل المذهب لا يكسب طابعا خاصا يغلب عليه مدرسة بمينها أو ينسب إلى مدينة بمينها كالبصرة، فَإِنَّ الباحث يتردد كثيرا قبل أَن يرسل حكما عاما يربط فيه الذهب بمركز التجمع الإباضي في البصرة، فقد كانت تجمعات مماثلة في كل من الكوفة ومكة والمدينة وخراسان عرف منها علماء بارزون مختارون، سبجلت أقوالهم في الآثار المبكرة لعلماء "الإباضية". واكتملت صورة المذهب وتم تحرير أقواله وآرائه في صورتها النهائية في أواخر أيَّام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، الذي خلف جابر بن زيد على إمامة أشياخ المذهب في البصرة، وهي مركز التجمع الأساسي لعلماء الإياضية؛ حتَّى قرابة نهاية القرن الثالث. وعنه حمله طلبته الذين وفدوا عليه من المغرب والمشرق إلى بلدانهم، التي أضحت (من بعد) مراكز "لدول إباضية"، لعبت دورا سياسيا خطيرا، في كل من جنوب الجزيرة وشرقها (اليمن، وحضرموت ثُمَّ سلطنة عمان وفي شمال افريقيا: ليبيا، تونس، الجزائر).

مصادر التشريع عند الإباضية

كما يقول الشيخ على يحيى معمر هى: القرآن والسنة والإجماع والقياس، والاستدلال ويندرج تحته الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة. وبعض علماء الإباضية يطلقون على الإجماع والقياس والاستدلال كلمة الرأى فيقولون إن مصادر التشريع هى القرآن والسنة والرأى وبسبب ذلك أخطأ بعض ممن كتب عنهم فظن أنهم ينكرون الإجماع، ومن أصولهم التشريع ما يلى:

- إذا تعارض قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعمله، ولا يمكن الجمع بينهما، فالقول أقوى لأنه أساسا موجه إلينا أما عمله فيحتمل الخصوصية. ومن أمثلة ذلك ما رواه الترمذى عن أبى هريرة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال من أصبح جنبا أصبح مفطرا والذى يعارضه الحديث الذى رواه البخارى عن عائشة أنه كان يصبح جنبا وهو صائم. فالإباضية بأخذون بحديث أبى هريرة بناء على هذا الأصل، وهو الأحوط، أما غيرهم فيأخذون بحديث عائشة بحكم أنه في البخارى وهو عمل النبى (صلى الله عليه وسلم).

- الحديث الأحادى لا يحتج به فى أمور العقائد لأنه يوجب العمل ولا يوجب العلم فلا تبنى عليه المعتقدات لأن المعتقدات يجب أن تنشأ عن الحجج اليقينية التطعية ولا تنشأ عن الحجج الظنية ونتيجة لذلك فقد اختلفوا مع المذاهب الأخرى فى بعض فروع العقائد. ومنها رؤية الله تعالى فى الآخرة وخلود مرتكب الكبيرة فى النار إن لم يتب.

- الأعمال التى صدرت عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى بعض العبادات لسبب عارض، أو فعلها ولم يعد إليها، أو لم يثبت أنه داوم عليها، لا يعتبروها سنة، وإنما يرونها واقعة حال يمكن الإتيان بها فى ظروف مشابهة فقط، ومنها: القنوت فى الصلاة، ورفع الأيدى عند التكبير والجهر بكلمة آمين بعد الفاتحة.

- أمناس العقيدة في الله تبارك وتعالى هو التنزيه المطلق فلا يشبهه ولا يشبه شيئا من الخلق وما جاء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة مما يوهم التشبيه فإنه

يؤول بما يفيد المعنى ولا يؤدى إلى التشبيه ويبتعدون كل البعد عن وصفه تعالى بما يوهم التشبيه ويثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا كما أثبتها لنفسه.

دورالكندي في الفلسفة الاسلامية

كان يعقوب بن اسحاق الكندي (٨٠٥ – ٨٧٣) أول مسلم حاول استعمال المنهج المنطقي في دراسة القرآن، كانت أفكار الكندي متأثراً نوعاً ما يفكر المتزلة ومعارضاً لفكر أرسطو من عدة نواحي، نشأ الكندي في البصرة واستقر في بغداد وحظي برعاية الخليفة العباسي المأمون، كانت اهتمامات الكندي متنوعة منها الرياضيات والعلم والفلسفة لكن اهتمامه الرئيسي كان الدين، بسبب تأثره بالمتزلة كان طرحه الفكري دينيا وكان مقتنعا بأن حكمة الرسول محمد النابعة من الوحي تطفي على إدراك وتحليل الإنسان الفيلسوف هذا الرأى الذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده. لم يكن اهتمام الكندي منصبا على دين الإسلام فقط بل كان يحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى الحقيقة من جميع المسادر ومن شتى الديانات والحضارات. كان الخط الفكري الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه اختلف عن علماء الكلام بعدم بقائه في دائرة القرآن والسنة وإنما خطى خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية وقام باستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثيات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة آلا وهي إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة انطلاق حركة ما . كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجـاً إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء واقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل التغيرات نشأت بإرادته. لكن الفاصفة التقليدية اليونانية كانت لا تعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندى حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لايمكن وصفه بفياسوف حقيقي ولكنه كان ذا تأثير على بداية تيار فكرى حاول التناغم بين الحقيقة الدينية والميتافيزيقيا. وفي عصره (عصر المعتصم) سيحاول الكندي أن ينخرط في معركة "نصرة العقل" ضد أفكار الهرمسية والأفلوطينية المحدثة لذلك سنجده يؤلف "الرد على المنانية والمثنوية" وسيرفض نظرية الهرمسية والأفلوطينية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (وهي الطريقة التي تجعل بها الهرمسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال والإنسان) وهي أساس نظرية الفيض التي تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول عن طريق الفيض أو الغنوص. يرفض الكندي هذا الاتصال ويميـز بين "علم الرسل" الذي يحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله والإنسان) و"علم سائر البشر" الذي لا يحدث إلا عن طريق البحث والاستندلال والاستنتاج. في مجال الوجود وعلى عكس الفالاسفة اللاحقين تبني الكندي فكرة "حدوث العالم" مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم متناه والزمان متناه أيضا والحركة متناهية، إذا المالم متناه ومحدث: حسب تمبير الكندي: " الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الماعلة التي لا فاعل لها المتممة التي لا متمم لها، وواضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو، إضافة لذلك يقرر الكندي أن الحقيقية الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل المقل في مجال تأويل معقول. بالمقابل سيؤلف الكندي "رسالة في الفاسفة الأولى" ليهديها إلى الخليفة المتصم وهي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) والدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضع

دور الرازي في الفلسفة الإسلامية

تميز الجيل الذي ظهر بعد الكندي بصفة اكثر حزما وراديكالية، فكان أبو بكر الرازي الميز الجيل الذي وصف بكونه ذو تهار فكرى رفض إقتصام الدين في شؤون العقل

ورفض في نفس الوقت نظرة أرسطو للميتافيزيقيا وكان فكره أقرب إلى الننوصية أو (العارفية) حيث قال الرازي إن من المستحيل أن يكون منشأ المادة عبارة عن كينونة روحية ورفض الرازي ايضا فكرة والتي كانت مفادها أن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات ورفض في ذفس الوقت تحاليل علماء الكلام عن الوحى والنبوة. كان الرازي مقتنعا بأن التحليل العقلي والمنطقي هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى المرفة وعليه فإن الكثير من المؤرخين لايعتبرون الرازي مسلما بالمني التقليدي للمسلم ويري الكثيرون انه كان الإنمطافة الحقيقية الأولى نحو الفلسفة والفياسوف كما كان بمرف في الحضارة اليونانية. كان الرازي طبيباً بارعاً ومديراً لمستشفى في الري في ابران وكان حربيًا في منافشة التيار الفكري الذي سبقه وكان مؤمنا إن الفيلسوف الحقيقي لا يستند إلى تقاليد دينية بل يجب عليه التفكير بمنأى عن تأثير الدين وكان مقتنعا إن الإعتماد على الدين غير مثمر لاختلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة. أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقدا عميقا جدا بالرغم من بساطته والنقد البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة فماذا عن عامة الناس أو الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل يعني هذا بأنهم تائهون للابد، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع الإسلامي ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وبأشخاص اتسموا بذكاء عال وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة من قبل الجميع وليس البعض.

دور الفارابي في الطسفة الاسلامية

بدأ الفارابى من من نقطة الانتقاد الموجهة للرازى وللفلسفة بصورة عامة وكان النقد عبارة عن فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية للإنسان البسيط الذي يرى الفلسفة شيئا بعيدا كل البعد عن مستوى أستيعابه ولايجد في ذلك النوع من المناقشات اي دور عملي ملموس في حياته اليومية. حاول أبو نصر محمد الفارابي (٨٧٤ – ٩٥٠) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض رائدا في

هذا المجال حيث حاول في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة النظرق إلى القيضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام. في كتاب "الجمهورية" طرح أفلوطين فكرة إن المجتمع المشالي يجب أن يكون فائده فيلسوف يحكم حسب قوانين المقل والمنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط، من هذه الفكرة حاول الفارابي ان يطرح فكرته حول إن الرسول محمد كان بالضبط ما حاول أفلوطين أن يوضحه عن صفات قائد "المجتمع الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط تعاليم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط، بهذه النظرة ابنعد الفارابي كليا عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان بعيدا كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم يخاطب الإنسان يوما، ولكن الفارابي ضل ملتقيا مع فكر أرسطو في نقطة إن قرار الخلق لم يكن عبثيا ولا متسرعا. استخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن فكرة الخلق في الديانات التوحيدية فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء ببدأ من كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست لقوانين دينية أو إلهية. حاول الفارابي تطويع هذه الفكرة من النظرة النوحيدية للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشئه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من النشوء لكي برجم إلى الخالق الأولى وكان هذا التحليل بالطبع مخالفًا لفكرة القرآن عن خلق الإنسان الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أمم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالمربية، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد في ظل دول وإمارات إسلامية متنفرقة في عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابي بتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده بحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفاسفة في كتاب الحروف ؛ وسيحاول أن يجمع بين رأى الحكيمين: أفلوطين وأرسطو في كتاب الجمع بين الحكيمين، وسنجده أيضا عكس الكندي يحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية فيقبل نظربة العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابي بنتيجة النفس والتامل بل المعرفة

والسمادة (الصوفية العرفانية) من نتيجة المرفة عن طريق البرهان. وكما في نظرية الأفلوطينية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئًا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى العقل العاشير التي يعطى الهيولي والمادة التي تتشكل منها العناصير الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب، والدين والفلسفة يخيراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التي تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة، وكما تتوجد الفلسفة مع الشريمة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والمتعادة للجميع، هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلوطين ا كتاب الحروف يحتل كتاب الحروف للفارابي أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب بعثا في الفلسفة الأولى، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التي كانت تتعلق أساسا بعلاقة اللفة والمنطق وإشكالية اللفظ/المني عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم الكلي وتشريع دور المنطق في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها، يحاول الفارابي بداية شرح كيفية تكون المعرفة بدءا من الإحساس فالتجرية فالتذكر فالفكرة من ثم نشأة العلوم العملية والنظرية. وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الضارابي مرحلة نشوء اللغة: فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (و يختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ والكلمات: المحسوس أولا ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المبر عنه، في مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأشياء بل عن العلاقات التي تربط بينها. الفارابي هنا يستخدم أسلوب برهانيا ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المني). وبنفس السياق أيضا يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) وما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيحة تحليل الفارابي أن هناك نظامين: نظام للألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، ونظام آخر مستقل للمفهومات والمعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي. ومن هنا صرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعني بصر الفاظ اللغة وعلاقاتها مع مدلولاتها ومعانيها. وعلم المنطق الذي يعنى بترتيب المقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البدهيات أي قواعد التفكير السليم. يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمم اللغة وصون الألفاظ من الدخيل والفريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها ونطقها (نشاة علوم النحو)، وهكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية. يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس وتقنية، ومن ثم سيئلو ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية، هي العلوم بحق ضمن المفهوم الأرسطى الذي يتبناه الفارابي أيضا أي علوم الرياضيات والمنطق ولأسلوب القياسي الاستنتاجي. فتتميز الطرق الاستدلالية: الخطبية والجدلية والسفسطائية والتعاليمية (الرياضية) وأخيرا البرهانية ويتضح أن المرفة اليقينية تتحصر في الطرق البرهانية، وهكذا تتشكل الفلسفة ليليها بعد الذلك نشأة الشريعة أو الدين أو بمصطلح الفارابي الملة فحسب الفاربي: الفلسفة يجب أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور والموام لنقل الحقائق التي تتوصل لها عن طريق الفلسفة لكن في بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة في مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق ومن هنا يحصل التعارض بين تاويلات الدبن وناوبلات الفلسفة وواجب الفلامسفة تبيين الحقائق بحيث يبدو ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة.

دور الشيعة الإسماعيلية

لاقت معاولة الفارابي لتفسير النشوء في الفلسفة اليونانية والتي كانت مختلفة نوعاً ما عن فكرة الخلق قبولا وتعاطفاً من قبل الصوفية والشيعة وخاصة الإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسي لهم في تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطمية عام ٩٠٩

والذي كان معارضا للخلافة السنية في بفداد وفي عام ٩٧٣ امتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر: بدأ الفكر الإسماعيلي بالاقتناع بأن الإمام الشيعي هو بطريقة ما عبارة عن ضل الله في الأرض وكانت هناك قناعة بأن الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقي إلى على بن أبي طالب رسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث النور المحمدي . كان الفكر الإسماعيلي يعتقد أن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلي والمنطقي في الدين ولانعير اهتماما إلى الجانب الروحي ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعانى الدفينة للقرآن وسمى هذا العام علم الباطن وبدلا من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجي استعمل الإسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلي الباطني للإنسان. قام الإسماعيليون بدمج بعض الأفكار الزردشتية مع الأفلوطينية المحدثة لتوضيح فكرتهم الفلسفية التي كالت عبارة عن فكرة قديمة نوعا ما ومفاده أن الحياة أو الحقيقة أو الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه في الحياة الدنيا. ووجه خفي يقع في السماوات العلى وعليه وحسب هدا المفهوم فإن أي صلاة أو دعاء أو زكاة يقوم به الإنسان في هذه الحياة هي في الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك الفعاليات في السماء العلى مع فرق مهم وهو أن نسعة السماء العلى هي الخالدة وذات ابعاد حقيقية وأن السماء العلى نفسها هي أكثر حقيقية من الحياة الدنيا. من الجدير بالذكر أن فكرة بعدى الحياة الدنيا والسماء العلى كانت فكرة إيرانية قديمة تركها الفرس عندما اعتنقوا الإسلام ولكن الإسماعيليين أعادوها للحياة ودمجوها مع فكرة النشوء اليونانية وتحليل الفارابي القائلة إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وأن الإنسان له القدرة بأن يزيل أترية هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولى. كانت السماوات العشر التي تفصل الإنسان عن الله حسب المفهوم الإسماعيلي مرتكزة على الرسول محمد وأثمة الشيعة السبع حسب الإسماعيلية (على، الحسن، الحسين، على زين العابدين، زيد بن على، جعفر الصادق، اسماعيل بن جعفر الصادق)، ففي السماء الأولى كان الرسول محمد وفي السماء الثانية على بن أبي

طالب، وبعد الأئمة السبع وأخيرا وفى السماء الأقرب إلى الأرض كانت فاطمة ابنة الرسول محمد وكان هذا بالطبع مخالفا لفكرة أرسطو وتحليل الفارابي لتلك الفكرة حيث كانت الفلسفة اليونانية تؤمن بأن هناك "الأول" ومن هذا الأول نشأ "الثاني الثاني اتصف بالذكاء ونتيجة لقدرة الثاني على استيماب فكرة الأول نشأ "الثالث" ومن الثالث نشأ "السماء العلى" ومنه نشأت النجوم والكواكب والشمس والقمر ومنه اتى العاشر والأخير الذي كان بمثابة جسر رابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى.

الباطنية

تمتير الباطنية فرقة من فرق الشيعة ويطلق عليه ايضا القرمطية أو القرامطة والإسماعيلية وكانوا يأمنون حسب تعبيرهم بأن لكل ظاهر باطنا والظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب المطلوب ويعتقد أن لفظة الباطنية ظهرت مع ميمون بن ديمنان الأحوازي الذي اختاره جعفر الصادق وصيا على حفيده محمد بن إسماعيل كانت الفكرة الرئيسية لعلم الباطن هو معرفة الأبعاد الخفية للدين وتم التكثيف من استعمال الرموز التي حسب اعتقاد الإسماعيليين أظهرت حقائق عميقة لم يتمكن الحواس أوالمنطق من إدراكها. كانت الوسيلة الرئيسية هي التأويل والذي كان باعتقادهم سوف يرجع بهم إلى لحظة الوحي بالتالي إلى اللوح المحفوظ، حاول الفيلسوف الفرنسي هينري كورين (١٩٠٢ - ١٩٧٨) توضيح فكرة التأويل حيث كان كورين مهتما بتاريخ ودور الثقافة الشيعية فقال كورين إن التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم في الموسيقي حيث كان الإسماعيليون يزعمون إنهم قادرون على سماع عدة مستويات عند سماعهم لآية قرآنية وكانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسي بالإضافة إلى الكلمات المجردة طرح المفكر الإسماعيلي أبو بعقوب السجميتاني (توفي عام ٩٧١) نظريته حول افضل ومبيلة لمعرفة كينونة وماهية الخالق الا وهي وسيلة نفي النفي، على سبيل المثال ببدأ المرء بالقول إن الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء ثم يبدأ المرحلة الثانية وهي نفي هذا النفي بقول أن الله ليس ليس كينونة وإن الله ليس ليس بعالم كل شيء . كانت الفكرة الرئيسية من هذا الطرح هو محاولة إظهار أن اللغة الإنسانية غير قادرة على وصف طبيعة الخالق بعد السجستاني حاول المفكر الإسماعيلي حميد الدين كرماني (توفي عام ١٠٢٠) يوضح اهمية أسلوب نفى النفى في بعث الطمأنينة الداخلية إذا تم استعمالها بحكمة وأنها ليست عبارة عن خداع عقلي بل محاولة لتنوير الباطن. من الجدير بالذكر أن فاسفة نفي النفى يتم استعمالها بكثافة لحد هذا اليوم وخاصة في مجال البحوث الإحصائية العلمية حيث يبدأ الفرضية عادة بنفي ثم يتم نفي هذا النفي، على سبيل المثال يبدأ باحث ما مدراسة علاقة التدخين بالسرطان فيبدأ من فرضية انه لاعلاقة بين التدخين والسرطان وتدريجيا من خلال الأرقام والإحصاءات يتم نفي هذا النفي. كانت لمدرسة الفكر الباطني والفكر الإسماعيلي أعظم الأثر في نشوء حركة إخوان الصفا الفلسفية لاحقا. إخوان الصفا تحت تأثير الفكر الإسماعيلي اتبثقت جماعة اخوان الصفاء في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق ٥٢ رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة 'التظافر للسمى إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس للاطلاع على نبذة مختصرة من رسائل إخوان الصفا ؛ ومن الأسماء الشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي الشهور بالقدسي، وأبو الحسن على ابن هارون الزنجان.

اخوان الصفا

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والقارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل منهب بطرف ولكتهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندى واشتركت مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد، والموت عند إخوان الصفاء

يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث الأكبر وكان إخوان الصفا على قناعة أن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان. كانت كتابات إخوان الصفا ولاتزال مصدر خلاف بين علماء الاسلام وشمل الجدل التسائل حول الإنتماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى ٤ مراتب:

- من يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور. ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمِّون بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.
- ـ مُن يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان، وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.
- من يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدّى إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويسمُّون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.
- المرتبة الأعلى هى التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا. وهى قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهى المهدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمى الأنبياء.

ابن سينا

فى كتاب الإشارات لإبن سينا وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) الذى ولد لعائلة شيعية فى إحدى قرى "بخارى" وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابى والأفلوطينية المحدثة، أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلى التأقلم مع متغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذى أصبح فيه الخليفة بميدا كل البعد عن صفات قائد المدينة الفاضلة التى دعا إليها أفلوطين واعتبرها الفارابي مطابقة لصفات الرسول محمد، كان ابن سينا مقتنعا ان الرسول محمد هو أرفع شأنا من الفيلسوف لكونه

معتمدا على الاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس الوقت كان معاديا لفكرة الإيمان الأعمى، حيث كان أبن سينا متأثرا بفكر أرسطو باستعمال العقل والمنطق والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق بل اعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجبا على كل مسلم لكي بحرر فكره من الخرافة والأساطير ومن الجدير بالذكر أن أبن سينا لم يكن عابدا متزهدا حيث أن هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه في شرب النبيذ.. طرح ابن سينا فكرته في الإثبات المقلى على وجود الخالق التي بجب أن تبدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولا وأعطى مثال الشجرة لتوضيح فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتالف من جذر وجذع واوراق ولحاء وعندما يحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للقسمة وسوف بساعد هذه الطريقة حسب رأى ابن سينا في الوصول إلى جوهر السألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية. كان ابن سينا موافقا لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا أن انعدام المحرك الأولى معناه ان الكون كله عبارة عن هوضي ولكن الكون ليس بفوضي وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجم ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزائها الأولية البسيطة لفرض فهمها فقال ان فكرة الله هي البساطة نفسها حيث أن الفكرة غير قابلة لتقسيم أو تفريع أكثر. قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابها لفكرة الأفلوطينيـة المحدثة عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة أو الجسير الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال ان هذا الجسر عبارة عن الوحى من جبريل إلى الرسول محمد، في سنواته الأخيرة انكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب الإشارات حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح ومنزيح نحو الفلسفة الشرقية وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردي.

بدأ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) التعمق في فائدة التحليل المنطقي والعقلي والفلسفة من الأساس في إثبات أو نفي الخالق، كان الفزائي باحثا من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة المدرسة النظامية في بغداد وكان الهدف الرئيسي للوزير السلجوقي نظام الملك من هذا التعيين هو قيام الغزالي بالتصدي للفكر الإسماعيلي ؛ لكن طموح الغزالي لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث إن بحثه عن اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى التعمق في دراسة جميع المذاهب الفكرية والتوجهات الفلسفية وانتهى به البحث إلى الاستنتاج إن جميم الفاسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة الخالق غير خاضمة للقياس من الأساس وأعلن في كتابه "تهافت الفلاسفة " فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح بأن الفلسفة يجب ان تبقى مواضيع اهتماماتها في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات والفلك واعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس. كان لتعمق الغزالي في دراسة التيارات الفكرية والفلسفية السابقة دور سلبي فبدلا من اقترابه نحو اليقين بالخالق زاد اقترابه من الشك وانتهى به الأمر بالإصابة بمرض الكآبة وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مفتتما أن الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجها لوجه بعد الموت. للخروج من هذه الأزمة بدأ الفزالي تدريجيا يقتنع أن هناك جانبا روحيا غير ملموس في الإنسان لا يمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب فإن هناك فصلا واضحا بين ما أسماه 'عالم الشهادة' و"عالم الملكوت' ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاصع لقوانين الفيزياء مع الجزء المعنوي الغير اللموس، استخلص الغزالي إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لقهم طبيعة الجزء المنوى وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب ان يتم بوسائل غير فيزيائية واختار الغزالي طريق التصوف للوصول إلى اليقين بوجود الخالق أثناء الحياة بدلا من الانتظار إلى مابعد الموت للوصول إلى الصقيقة. يظهر الطابع الصوفى للغزالى جليا فى كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية ٢٥ من بيورة النور والتى تنص على. ﴿اللّهُ نُورُ السّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاة فِيهَا مِصِبُاحُ الْصُبُاحُ فَي زُيْتُ فَة الزُّجَاجَة كَانَهًا كَوْكَبُ دُرُى يُوقَدُ مِنْ شَجَرَة مُبُارَكَة زُينتُونَة لاَ شَرُقِينَة وَلاَ غَرْبِية يكادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسُهُ نَارٌ نُورُ عَلَى نُورِيَهُ بِي اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَصَاءُ وَيَضَرْبُ اللّهُ الْمَثَالَ لِلنَّاسِ وَاللّهُ بِكُلُّ شَيْءٍ عَلِيمٍ السّعَاة والنجوم وحتى العقل المعتنير لأن ضوء العقل الله والى كل جسم مضىء آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المعتنير لأن ضوء العقل المستير العمل المستير العمل المستير العقل المنور وإدراك أن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها بهذه النظرة الفي الغزالي أي دور الفلسفة في الوصول إلى المعرفة الله حيث اعتبر ابن رشد من قرطبة بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة الله حيث اعتبر ابن رشد الفلسفة اعلى مراتب التدين.

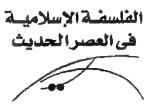
ا**ی**ن رشد

ابن رشد ١١٢٦-١١٩٨)، أحد أهم الفلاسفة المسلمين، اشتهر في الغرب خصوصا بشروحاته لكتب وفلسفة أرسطو، من المفارقات التاريخية حول ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) هو اختلاف وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر الغرب له، فقد اعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى اللاتينية والعبرية وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على الفلاسفة المسيحيين واليهود ومنهم بالتحديد توماس أكويناس ٥٨ (١٢٧٥ ـ ١٢٧٤) وألبرت الكبير ٥٩ (١٢٠٦ ـ ١٢٠٠) وموسى بن ميمون ؛ (١١٣٥ - ١٢٠٠) وأيرنست رينان (١٨٩٣ – ١٨٩٣) بينما لم يلق ابن رشد نفس الاهتمام من الماصرين له حيث فضل الفيلسوفان الماصران له،

يحيى السهروردى ومؤيد الدين العربى اتباع منهج ابن سينا بدلا من منهج ابن رشد. كان ابن رشد متعمقا في الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضى إشبيلية وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث كان ابن رشد مقتنعا انه لايوجد تناقض على الإطلاق بين الدين والفلسفة وأن كليهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بأسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى في كتابه المشهور "تهافت التهافت" وأصر على عكس الغزالى على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لايقبل الجدل حول ماهية الله. شدد ابن رشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وهي إن الفلسفة وعلم الكلام والصوفية والباطنية وغيرها من التيارات الفكرية تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي وأن الشخص غير المتعمق أو الذي يأخذ بقشرة الفكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية وفكرية تؤدى به إلى الشك والتشتث بدلا من اليقين والتور. في محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول افضل من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة فقال إن على الفيلسوف القبول من ابن رشد الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول

- ـ وجود الله،
- وحدانية الله.
- كون الله فريدا من نوعه.
 - ـ عدالة الله.
 - الحياة بعد الموت.
- خلق الله للكون قام ابن رشد بتوضيح فكرته اكثر قائلا إن القرآن على سبيل المثال قد ذكر أن الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق وبهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بأن يستعمل العقل والمنطق للتعمق في هذه النقطة وبهذا اعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي لأمور الدين قمة التدين وليس منافيا لمفهوم الدين.

النصر الحديث: بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية، يمكننا أن نقول بشكل عام إنه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية والفلسفية. سادت في المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتياطا بفاسفة الإشراق (السهروردي ومحي الدين بن عربي) وحكمة المتعالين (الملا صدرا) التي كانت أساسا تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية التعبدية التي انتشرت بين سائر الناس. لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف. سؤال التخلف سيسيطر على الساحة الفكرية وسيطرحه بداية بعض رجال الدين مثل: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان ورفاعة الطهطاوي إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم: شبلي شميل، ساطع الحصري. وسيقي هذا السؤال مطروحا بسبب فشل المحاولات التحديثية والتجارب العلمانية للحكومات المربية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية. سيبقى السؤال مطروحا بأساليب مختلفة فمثلا سيؤلف أبو الحسن الندوى كتاب ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين؟. لكن كل هذه المحاولات يمكن أن نقول أنها كانت تتدرج في إطار الفكر عامة والفكر السياسي خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأستلة مثل: ما معنى الوجود وما هي ماهيته؟ من النادر أن تبحث فيما تعانى أمة ما من مشكلة وجود حقيقة ومشكلة إثبات ذات.



ريما تكون إحدى المحاولات الفاسفية النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي تجرية الشاعر المفكر محمد إقبال الذي صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد باللفتين القارسية والأردبة. إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي، وكتاب فريد من نوعه يدعى تجديد الفكر الإسلامي، الفلسفة الشيعية الحديثة في إطار الثقافة الشيبية الإيرانية ستستمر الفلسفة موجودة لكنها عموما مسخرة لتدعيم الأفكار الدينية. الفكر المتزلى يبقى واضحا ضمن إطار الفكر الشيمي محاولا إعطاء معقولية للعقائد الشيبية الغيبية، من أهم الشيعة العرب في مجال الفلسفة سيبرز محمد ياقر الصدر في كتابي "فلسفتنا" و"اقتصادنا" وهو بحاول فيهما التمييز بين مبادئ الفكر الإسلامي واختلافاته عن الفكر الغربي في الفاسفة والاقتصاد. في إيران سيبرز بعض الباحثين الذين سيكون لهم دور كبير في إحياء فكر الثورة التي ستنتج لاحقا الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الخميني: أهم هذه الشخصيات مرتضي مطهري وعلى شريعتي. إلا أن الثورة الإسلامية ستحمل معها تفييرات جذرية في الفكر الشيعي عندما ستستعيض عن فكرة الإمامة يفكرة ولاية الفقيه، وهذه الفكرة ستؤدى إلى خلافات ومناظرات بين المديد من مفكري الشيمة. محاولات إعادة قراءة التراث عربيا، منذ منتصف الثمانينات وطوال عقد التسمينيات ستشهد الساحة الثقافية محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائما وأبدا وستأخذ هذه المرة شكلا فلسفيا أكثر عن طريق محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامي بفية إيجاد حلول للسؤال العصى عن الحل، قد يرى البعض في هذه المحاولات تحيارت لاعطاء الفكر العلماني الفرس جنورًا تراثية إسلامية وبالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية، وقد براه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية وليس مجرد تلفيق وذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجريتها الحضارية. إحدى أهم وأوائل هذه التجارب ستكون مشروع عابد الجابري الذي بدأ من أواخر السبعينيات في كتاب "نعن والتراث" لكنه سيتكامل في مشروع نقد العقل العربي الذي تألف من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل المربي، العقل السياسي العربي، وأخيرا العقل الأخلاقي العربي، بالمجمل سيحاول الجابري أن يعيد تفكيك وتركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي: في الجزء الأول سيدرس ظروف تشكيل العقل العربي والأنظمة الفكرية التي تشكله، ثم يتابع في الجـزء الثاني ليتايم دراسة الأنظمة الفكرية الثلاث التي حددها في الجـزء الأول: البيان والمرفان والبرهان وسيستمر الجابري في تحليل البني والإشكاليات في هذه الأنظمة الممرفية وصداماتها الفكرية والسياسية متحيزا دوما للنظام البرهاني (وهو بشكل أساسي الفكر الفلسفي اليوناني تحديدا الأرسطي) معتبرا ابن رشد الأبرز في تقديم المشروع البرهاني في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه سيثابع تقدمه في الغرب الذين سيتقبلون فكر ابن رشد وهو فكر أرسطي أصيل. الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه سيكون شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وسيتعرض الجابري لردود من كافة الاتجاهات، فالاتجاهات العلمانية سيعتبرون أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلاموية، في حين سترد عليه محاولات اخرى بأنه بتبجيله لابن رشد يحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي، نقد نقد العقل العربي سيكتبه جورج طرابيشي في دمشق، لكن في المفرب موطن الجابري سيرد عليه طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن ابن رشد لم يكن سوى مقلدا لأرسطو وشارحا جيدا لأفكاره وليس له في الإبداع نصيب، محاول مله عبد الرحمن الأساسية ستكون في كتابه تجديد المنهج في قراءة التراث، ستظهر أيضا دراسة للمرزوقي الفيلسوف التونسي بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية وكتاب تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلى: المرزوقي يحاول رسم نموذج يوضح به حركيات الفكر في ظل الثقافة الإسلامية وكيف أثرت على الفكر اليوناني والفلسفة اليونانية. يعتبر المرزوقي أهم ما تم إنجازه في إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم الكلى من إطار الواقعية إلى إطار الإسمية. وهذا هو ما ساعد لا حقا على تطوير العلوم والمعارف من رياضيات وفلك وميكانيك. فواقعية الكلى في إطار الفلسفة الأفلوطينية أو الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لا شك فيها وبالتائي الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير. لكن تمازج تجرية تعقيل العلوم النقلية أي وضعها في إطار قوانين، وتجرية تنقيل العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية وترجمتها قد فكك تدريجيا فكرة واقعية الكلى النظرية والعملية: هذا التفكيك سيتم بداية عن طريق نقد سيقوم به النزالي وابن سينا، لكن تدشين الاسمية سيتم على يدى ابن تيمية وابن خلدون. هذه الأفكار سترسم صورة مغايرة تماما عن نموذج الجابري الذي يدين الفزالي وابن سينا معتبرا إياهم من أنصار وناشري النج العرفاني (العقل المستقيل)، كما سيعيد طرح شخصية ابن تيمية كلاعب أساسي في الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متمصب. وبهذا الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متمصب. وبهذا الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متمصب. وبهذا الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متمصب. وبهذا

لعل أبرز الإشكالات التى تطرح أمام الفلسفة فى العالم العربى اليوم تتعلق بقيمة ما يُنتج حاليا فى مجال الفلسفى وكيف تتحدد ملامحه على مستوى الإنتاج الغربى والكونى بصفة عامة ـ بعبارة أخرى هل هناك إنتاج فلسفى فى العالم العربى أم أن ما يُنتج هو مجرد إعادة إنتاج للاهتمامات الفلسفية فى الغرب؟ طبيعة السؤال، فى تقديرى، تتطلب بدءا، إبراز ملامح الاتجاهات والمواقف التى رصدت العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفكر الغربى قديما والتطور الذى عرفته هذه العلاقة مع الاتجاهات المعاصرة.

يمكن أن نقف عند يعض الاتجاهات، سواء الغربية منها أو العربية، التي تنفي وجود فلسفة عربية وتشكك بمشروعيتها وأصالتها. هذه النظرة تنطلق، إذن، من بعض السلمات التي مفادها أن الفلسفة العربية لم تكن في يوم من الأيام لتعنالهم روح النقد

والتعليل اللازم لكى تؤسس مشروعا فلسفيا أصيلا. هذا الموقف نجده معبرا عنه فى مواضع مختلفة من القراءات الإستشراقية، يقول ديبور: لم يكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات فى الفلسفة وراء الأحاجى والأمثال الحكيمة، وكان هذا النفكير السامى يقوم على نظرات فى شؤون الطبيعة، مفترقة لا رباط، بينها ويقوم على وجه خاص على النظر فى حياة الإنسان وفى مصيره، وإذا عرض للفكر السامى ما يعجز عن إدراكه، لم يشق عليه أن يرده إلى إرادة الله التى لا يعجزها شىء والتى لا تدرك مداها ولا أسرارها. واضح، إذن، أن ديبور يعبر عن دونية الفكر السامى ومن ضمنه الفكر العربى.

وأن هذا الفكر لم يقبو على بناء وتشكيل الأسس الفلسفية إلا بعد أن وقع تلقيحه بالفكر اليوناني في مرحلة من مراحل تطوره. _ هذا الموقف ناشيُّ بكيفية طبيمية عن أيديولوجية أوروبية مرتبطة بعهد الاستعمار فيما بين القرنين ١٩ و٢٠، وهي أيديولوجية كان من المستحيل معها النظر بموضوعية وتجرد، حتى في الأوساط الجامعية، إلى تاريخ العرب وحنضارتهم. ومن بين المفكرين الفرييين الذين سناهموا في صياعة هذه الأبديولوجية، نذكر رينان Emest Renan الذي أنكر على الجنس السامي القدرة على الابتكار الواسع في ميدان الفكر، وأكد في كتابه عن ابن رشد بأنه لا ينبغي أن ننتظر أي جديد على الإطلاق في مجال الفلميفة أو العلوم العقلية من العبرب ومن الحضارات الشرقية على العموم لأن مجال إبداع هذه الحضارات هو الدين. لم تقتصر هذه النظرة على مستوى الدراسات الفريية بل إن الأمر طال مجموعة من الدراسات العربية التي رسخت لنفس الرؤية، من منطلقات وخلفيات مغايرة، ومن بينها نذكر رسالة الدكتور إبراهيم بيومي مذكورعن _تأثير منطق أرسطو في العالم العربي _حيث يقول: هل يصح لنا أن نتحدث عن منطق من أبتكار العرب وحدهم، أو عن منطق خاص بالمشارقة، كما يدعوه ابن سينا؟ في نهاية هذه الدراسة لا نتردد في الجواب بالنفي، إن المنطق المربي في تنظيمه ومشاكله ما هو إلا صورة طبق الأصل لنطق أرسطو، ولم يستطع ابن سينا ولا غيره من فلاسفة المسلمين أن يقدموا مذهبا في المنطق يكون جديرا بكل معنى الكلمة، إنهم اغترفوا كلهم من كتاب المنطق الأرسطى وعلى منواله نسجوا ويلاحظ معمد زنيبر أن بيومى مذكور، قد راجع هذا الموقف في كتابه في الفلسفة الإسلامية مؤكدا عكس ما قاله في النص المذكور سلفا، حيث يقول غير أنا نخطئ إن ذهبنا أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان Emest Renan، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفنت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت وفي هذا الإجماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة وهذا التردد، إن لم نقل التناقض، يدل في أحسن الاحتمالات، على أن البحث العلمي في هذا الموضوع ما زال لم يصل إلى درجة من التوسع والتعمق تنشأ عنه قناعات دقيقة وحاسمة، على أن كل ما قيل في شأنه على حد الساعة ثم يتجاوز ولكنه يكون، أحيانا عائقا من عوائقها، بما يخلقه من أفكار مسبقة يصعب التحرر منها. ولكنه يكون، أحيانا عائقا من عوائقها، بما يخلقه من أفكار مسبقة يصعب التحرر منها. من المائلة إلى الخصوصية أما الموقف السائد لدى مؤرخي الفلسفة اليونانية، فمنذ السبعينيات بدأ التفكير في إعادة قراءة تاريخ الفلسفة من أجل إبراز الطابع الخاص للفلسفة الإسلامية والفكر العربي باعتبار الإسهامات المتعدة في التطور الثقافي للإنسانية.

بدأ الاعتماد بالخصوص بآليات ومناهج العلوم الإنسانية (سواء المتعلقة بالتطور الفيلولوجي أوالدراسات البنيوية أوالمنهج المقارن...) وذلك من أجل ملامسة الشروط التي حكمت طبيعة العلاقات وفق اشتراطات مناهج العلوم الإنسانية الحديثة. وتبين آنذاك أن التقابل بين الفلسفة الإسلامية والعلم اليوناني هو في الأساس تقابل بين حضارتين مختلفتين على مستوى البنيات السياسية والفكرية وكذا على مستوى السلطات المرجعية التي تستمدها كل حضارة من تاريخها، إلا أنه، بفعل تراكم التجارب والملومات وانتقالها عبر الزمان والمكان، حصل نوع من التفاعل بين الثقافتين، وخصص الفلامفة العرب جل اهتماماتهم لقراءة وتأويل الإرث الثقافي اليوناني في مختلف مشاريه. بدأ الوعي لدي بعض المفكرين المعاصرين بضرورة إعادة النظر في قراءة تاريخ الفلسفة العربية في

تفاعله مع العلوم الإنسانية المختلفة باستغلال شروط نظرية وآليات حديثة للبحث والتحليل، في بحثه عن إشكال الفلسفة الغربية ضمن جدل الاتباع والإبداع، يعتقد، دم معمد وقيدي، أنه _لا يمكن في نظرنا أن نحكم بتبعية الفيلسوف العربي المعاصر أو بإبداعه إلا إذا حددنا بصفة عامة جوابا عما نعنيه بالتبعية والإبداع في تاريخ الفلسفة...، فبأى معنى كان أفلوطين مبدعا بالنسبة لمن سبقه من المفكرين اليونانيين؟ وبأى كيفية يمكن أن نحكم على ابن رشد بالإبداع وبالاتباع بالنسبة لأرسطوك... وما الذي نقوله في كانط Kant بالنسبة لديكارت Descartes، يمكن أن تشمل الأمثلة من هذا القبيل كل الفلاسفة من حيث هم مقدرجون ضمن سيرورة واحدة هي التي ندعوها تاريخ الفلسفة. يعتبر وقيدي إذن أن التأثر بالفلسفات السابقة فعل طبيعي في السيرورة الطبيمية لتاريخ الفلسفة.. وأن صفة الإبداع لا ينبغي أن توضع كمعارض للتأثر بالفلسفات السابقة بل بقدر الإبداع. والجدة لا تدل بصورة مباشرة على الإبداع. بالفلسفات السابقة بل بقدر الإندماج ضمنه وبهذا المني بكون الإبداع تأسيسا لإشكالية جديدة داخل تاريخ الفلسفة الذي هو سيرورة وبهذا المني بكون الإبداع تأسيسا لإشكالية جديدة داخل تاريخ الفلسفة الذي هو سيرورة وبهذا المني بكون الإبداع والتأثرات...

بهذا المعنى يمكن القول أن الفلسفة لا تتجدد بقراءة تاريخها الخاص، بل إن كل فلسفة تشكل، بطريقة ما، قراءة للبداية اليونانية. وهذا ما نعاينه من خلال القراءة التى مارستها الفلسفة الفربية على تاريخه الخاص، بتأمل الكوجيطو الديكارتي، أو على الفلسفة اليونانية، كما نجد عند نيتشه Nietzsche أوهيديفر Heidegger أو ديريدا Derrida أو فوكو Poucault. ونظرا لكون الفلسفة العربية لم تحظ بنفس الاهتمام في القراءة والنقد، تبقى مهمة المفكر العربي، إذن، هي إعادة قراءة تاريخ الفلسفة قراءة تعيد لمختلف الحضارات ولمختلف الفترات التاريخية المنسية قدرها من الإسهام في هذا التاريخ، التاريخانية والحداثة من بين الاتجاهات الماصرة التي راودها الاهتمام بعملية استيماب وإعادة إنتاج للمرجعيات الفلسفية المتشبعة باسئلة وتيارات ومفاهيم تاريخ الفلسفة، يمكن الحديث عن مشروع عبد الله المروى في دفاعه عن الحداثة والفكر

التاريخي كأحد المنطلقات الأساسية للخروج من ظاهرة التأخر التاريخي في المجتمعات المربية، يمتبر، عبد الله المروى أن رهان الحداثة لا يمكنه أن يتحقق إلا يتشخيص مظاهر التأخر في واقع العالم العربي وبالنقد الأبديولوجي الذي يرمي إلى البحث والتفكير في الشروط والوسائل التي من خلالها يمكن أن ننخرط في الحداثة. لا يعتبر، عبد الله العروى، منجزات التاريخ الماصر باعتبارها ملكا خاصا بالغرب الأوروبي، فرغم المداء التاريخي الذي تحكمت فيه ظروف ومصالح، فإن ممركتنا معه لا ينبغي أن تجبلنا نتفاضى عن أهمية المشروع الحضاري في كليته وشموليته أو نفقل ضرورة استيعاب مكاسبه التاريخية على جميم المستويات وهو الأمر الذي سيتيع لنا انخراط أفضل في العالم وفي التاريخ، من عوائق الحداثة، في تقدير عبد الله العروي، هيمنة ذهنية تقليدية تكرس لاتجاهات غارقة في الأيديولوجية حول البحث العلمي، أو الدعوات المبالفة لأسلمة العلوم وتشذيبها، ولقد كان من شأن هذه العقليات أن تمارس كمجموعة من السلوكات تعاند التغيير وتقاوم أي مبادرة خارجة عن إطار الموروث، ومن الطبيعي أن يشكل الارتهان لمرجعية تقليدية، أحد المعوقات التي حالت دون تطوير العلوم الحديثة وتطويع مفاهيم في حقول معرفية مختلفة وفق الاشتراطات التي تفرضها اللحظة المعرفية الإنسانية علينا. لم ينتج السلفي والانتقائي وهما المثلان للأيديولوجية العربية الماصرة أي برنامج ثقافي يمكن من تجاوز التأخر الثقافي وتحقيق نقطة ثقافية بإمكانها تحقيق تمنالح العرب مع ذاتهم وتمثلهم للإنتاجات والأدوات المفاهيمية المستنبتة خارج وطنهم. نفس النقد يوجهه، العروى، إلى داعي الليبرالية الانتقائي الذي يعتبر ضعية إغراء الفرب حيث تتعكس الليبرالية الأوربية في أذهانهم انعكاسا تاما، وهي تعيش مأساة بسبب مغايرة الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه، إن سيادة المنحى السلفي والانتقائي في الفكر العربي المعاصر هو الذي أدى إلى فشل التجرية الثقافية الليبيرالية الأوروبية والتجرية الناصرية في مصر والحركة القومية في الشرق وتعثر الحركة السياسية في المفرب المربي، لذا يبقى البعد التاريخي أو التاريخانية حل بديل للخروج من التأخر والانغلاق.

وأهمية هذا البعد تتحدد من خلال تحديد موقع الذات في علاقتها بصيرورتها التاريخية داخل عالم متطور ومتصارع ومن ثمة أهميتها أيضا في التفكير في الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي، من بين المفاهيم التي سادت في الأوساط الثقافية المربية في العقود الأخيرة، بإيحاء من فلسفة الأنوار وبطرق متفاوتة، يمكن الحديث عن مفهوم الحداثة، الذي ساهم، إلى جانب مفاهيم حول التسامح والنقد والديمقراطية والعلمانية، في تمميق الوعي بالأنوار في حياتنا العقائدية ووجودنا السياسي، وهي مناسبة لتدعيم المقلانية والحرية والتقدم في الفكر والواقع العربي ورفض كل أشكال الوثوقية والتصلب في الفكر وفي المجال السياسي والعقدي. لقد عرفت الحداثة انتشارا واسما في المالم العربي، على الرغم من الوضع الصعب الذي كانت عليه في المغرب خصوصا، بسبب هيمنة المرجعية التقليدية والفكر السلفي والانتقائي، بمدلوله عند عبد الله العروى. يمير الأستاذ محمد سبيلا عن_المشروع النهضوي المربي ومخاص الحداثة_ معتبرا أن هذا المسطلح بدأ في التداول في السوق الثقافية السياسية العربية للدلالة على مشروع النهضة العربية في مختلف أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. هذا المفهوم يعبر عن مشروع حضاري وعن الوعى النهضوي العربي وعن إرادة تقدم صراعية حيث تجد إرادة التحرر وإرادة النقدم نفسها دوما ممزقة بين جاذبية الماضي وإغراء الحاضر، بين الرغبة والواقع، بين الأمل وضرورة الصراع القائل. ويعبارة أخرى فإن الوعى النهضوى العربي وإرادة التحرر وإرادة التقدم كلها تجري في سياق حضاري يتميز بالهيمنة الكلية للآخر المتقدم على كل المستويات مما يضاعف حدة الصراع ويكسبه تعقدا ويزيد تحقق الآمال عسرا وتعثرا.

بهذا المعنى، إذا كانت الحداثة تشكل نوعا من القدر الكونى الذى يحمل قيما كونية وإنسية ذات طابع شمولى، فما هى الشروط التى بموجبها يتم فهم واستيماب منطق العالم الحديث التى جعلته الحداثة فضاء موحدا ومفتوحا؟ استيماب منطق العالم الحديث يعتبر د. محمد سبيلا أن كل مفاصل المشروع النهضوى العربى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية تتوقف على مدى توافر شرط أساسى هو ضرورة

استيماب أسس الثقافة الحديثة، وبدون اكتساب هذه القدرة على استيماب معطيات الثقافة العالمية الحديثة ستجد الثقافة العربية نفسها غير قادرة على استيعاب منطق المالم الحديث، وغير قادرة على فهمه. وعملية استيماب منطق العالم الحديث تقتضي عناء مستمرا للتمييز بين الذاتي والموضوعي، بين المالم كما هو، والعالم كما نرغب أن يكون، بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وأكتشاف الواقع الماصر كما هو، بدون أحلام يقظة، أو هلوسات لا شعورية هو الطريق إلى التعامل الناجع معه، انطلاقًا مما تقدم يمكن أن ننتهي إلى القول بأن مشروع الفلسفة هو جزء من المشروع الحضاري الذي يتوخي، مدرجات متفاوتة، رفع رهان الحداثة والخروج من التقوقع والوثوقية وتوسيع مجال السؤال الفلسفي المنفتح والمتجدد، هو أيضا ضرورة تاريخية لم تتخل عن مهمتها الأساسية وعن غاياتها التنويرية التي حددتها لنفسها، منذ العصور الوسطي.... رهان الفلسفة أيضا يكمن في إمكانية تطوير نزعة إنسانية تعيد قراءة وتأويل معطيات تاريخنا وتراثنا في أفق تحديثه، وذلك ما يحدده الموقف الواعي باحتياجات المصر وبالتراث الغربي المعاصر في أن واحد، ولعل من أقوى رهانات الفلسفة العربية اليوم، محاولة أقلمة الأبنية الفكرية من أدوات وأجهزة نظرية مع الواقع الاجتماعي بحيث ينبغي التوصل إلى علاقة ارتباطية بين الأبحاث العلمية وأهدافها التي يمكن أن تتحول إلى مشاريم تؤدي إلى تغيير معالم المجتمع، كالحاجة إلى نرشيد التدبير وعقلنة المؤسسات وترسيخ فيم اجتماعية في مختلف القطاعات وتنمية العنصر البشري لكي يكون قادرا على تحدى رهانات الحداثة والتخطيط لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع راهنا ومستقبلا.

العصور الوسطى

العصور الوسطى كانت تمثل فاصلاً زمنياً طويلاً يفصل بين الحضارة المهانية. الرومانية القديمة، والحضارة الأوروبية الحديثة، والسؤال المطروح هو التالى: هل يمكن للمرء أن يكون مسيحياً وفيلسوفاً في آن معاً؟ ألا يتعارض الإيمان الديني مع العقلان فالفسيفية؟ فالفلسفية؟ فالفلسفة تساؤل وبحث مستمر. أما الإيمان فتسليم عقائدي خارج كل تساؤل.

وبانتالى فهناك صعوبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة، هذا ما يقوله البعض وهم يحتجون على مصطلح: الفلسفة المسيحية ولكن طرح المشكلة على هذا النحو الاستقطابى الحاد ليس موفقاً ولا صحيحاً، فالواقع أننا إذا ما فهمنا الدين جيداً والفلسفة جيداً فإننا نستطيع التوفيق بينهما.

وهذا ما برهن عليه الفيلسوف العربى المسلم ابن رشد (١١٩٨م) والفيلسوف المسيحى اللاتينى توما الأكويني (١٢٧٤م) والثاني استفاد من الأول كثيراً على الرغم من معارضته له. وكلاهما قال إنه لا تعارض بين الإيمان والعقل أو الفلسفة والدين وإنما هناك تكامل، وتعاضد، فمجال الدين شيء، ومجال الفلسفة شيء آخر.

والواقع أن الملسفة توقفت في أوروبا بعد انتصار المسيحية في القرن الرابع أو الخامس الميلادي والسبب هو أن رجال الدين اعتبروها وثنية لا تؤمن بالله، وهكذا أدانوا فلسفة أطوطين وأرسطو ومنموا تدريسها.

وظل الأمر على هذا النحو سائداً حتى القرن الحادى عشر أو الثاني عشر الميلادى: أي طيلة سبعة قرون وفي أثناء تلك الفترة كان العرب السلمون يهتمون بالفلسفة

الإغريقية ويترجمونها إلى العربية، وظهر عندئذ كبار الفلاسفة من أمثال الكندى، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وابن الطفيل، وابن باجة، ثم انتقلت الفلسفة إلى الأوروبيين عن طريق العرب كما هو معروف.

ثم يردف المؤلف قائلاً بما معنام: ولكن عندما ابتدأ الأوروبيون يهتمون بالفلسفة ويترجمون كتب العرب، ابتدأ العرب أنفسهم يتخلُّون عن الفلسفة ويتهمونها (

وهذا من غرائب الأمور، فعندما كنا مستيقظين على الحضارة والعقلانية كانوا نائمين في ظلام المصور الوسطى، وعندما استيقظوا نعنا.. ولهذا السبب سيقونا حضارياً وخلَّفونا وراءهم بمراحل طويلة.

وتنقسم القرون الوسطى لديهم ، أى لدى الأوروبيين - إلى قسمين: القرون الوسطى السالية والقرون الوسطى الثانية، والأولى المالية والقرون الوسطى الثانية، والأولى تمتد من القرن الخامس الميلادي وحتى القرن الماشر، أما الثانية فتمتد من القرن العاشر حتى الخامس عشر.

والثانية أكثر استنارة وحباً للفلسفة من الأولى بكثير. ففى أثناء العصور الأولى هيمن اللاهوت المسيحى بشكل مطلق على عقول الناس وحذف الفلسفة حذفاً كاملاً تقريباً، وكان الأوروبيون غارقين في ظلمات الجهل والتعصب الديني وكره العقل والحضارة القديمة السابقة على المسيحية.

ولكن ينبغى الاعتراف بأن القديس أوغسطنيوس الذى ظهر فى القرن الرابع الميلادى لم يكن معادياً للفلسفة، وبخاصة الأفلوطينية، إلى الحد الذى نتوهمه، فقد ناضل ضد النزعة الارتيابية المتشككة وضمن النزعات البادية فى الفكر. ودافع عن الإيمان الدينى المسيحى، ولكن دون أن يجعله عدواً للعقل وإن كان يعتبر الدين فى درجة أعلى من العقل بكثير، ولكنه كان يقول إن العقل يحضر الإنسان للإيمان، وكان يضيف قائلاً: إن فعل الإيمان نفسه هو فعل عقل وتعقل، وقد اشتهر بدعوته للناس إلى الإيمان من خلال الإيمان.

وبالتالى فقد كان الهم الأساسى للفلسفة فى القرون الوسطى هو أن تصالح بين العقل والإيمان، وهذا ما فعله الفيلسوف المسلم الكبير ابن رشد قبل الأوروبيين بزمن طويل، وكان ذلك فى كتابه الشهير: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

لقد عاش هذا الفيلسوف الكبير (١١٢٦ . ١١٩٨) معظم عمره فى الأندلس العربية المسلمة، وبالتحديد فى قرطبة، وذلك قبل أن ينتقل إلى مراكش فى أواخر حياته. وقد كان الضوء الفلسفى للأندلس كلها قبل أن يضىء أوروباً بدءاً من القرن الثانى عشر بعلمه وكتبه.

ثم نسيه الغربيون بعد القرن السادس عشر حتى اكتشفه أرنست رينان من جديد في القرن التاسع عشر وكتب عنه أطروحة جامعية شهيرة، ولا تزال أطروحة رينان عن ابن رشد والقلسفة العربية تثير المناقشات حتى الآن.

الكتاب: المُلسفة في القرون الوسطى

لسفة القرون الوسطى، تطورت الفلسفة الغربية أثناء العصور الوسطى بكيفية جعلتها جزءًا من اللاهوت النصراني، أكثر من كونها فرعا مستقلا من البحث العلمى، وهكذا فلم يبق للفلسفة اليونانية والرومانية من آثار سوى ما تركته من أثر على الفكر الديني.

كان القديس أوغسطين أشهر الفلاسفة في أوائل العصور الوسطى، ففي كتابه مدينة الله الذي ألقه في بداية القرن الخامس الميلادي أعطى للتاريخ البشرى تفسيرًا من حيث إنه صراع بين النصارى الذين يعيشون في مدينة الله، والوثنيين والمرتدين الذين يعيشون في مدينة الله سوف يكون جزاؤهم الخلاص في مدينة الدنيا، يقول أوغسطين: إن أصحاب مدينة الله سوف يكون جزاؤهم الخلاص الأبدى، أما أصحاب مدينة الدنيا فسوف ينالون العذاب المستديم، إن هذا الكتاب قد زعزع الوثنية السائدة في روما، وساعد في انتشار النصرائية خلال ذلك الوقت،

فى فلسفة القرون الوسطى سادت منظومة من الفكر تسمى المدرسية بين القرن الثانى عشر والقرن الخامس عشر الميلاديين، والمدرسية تُشير إلى منهج فلسفى للاستقصاء، استعمله أسائذة الفلسفة واللاهوت فى الجامعات الأولى التى ظهرت فى أوروبا الفريية، وكانوا يُسمُون المدرسيين،

يعتمد المنهج المدرسي على التحليل الدقيق للمفاهيم، مع التمييز البارع بين المدلولات المختلفة لتلك المفاهيم. وقد استعمل المدرسيون المحاكمة الاستنتاجية انطلاقًا من المبادئ التى وضعوها بمنهجهم، بقصد إيجاد الحلول للمشكلات العارضة.

نشأت المدرسية نتيجة لترجمة أعمال أرسطو إلى اللاتينية التي هي لغة الكيسة النصرانية في العصر الوسيط. فهذه الأعمال حثت المفكرين آنذاك على التوفيق بين أفكار أرسطو الرئيسية والتوراة والعقيدة النصرانية. إن أشهر المدرسيين هو القديس توما الأكويني. حيث اجتمع في فلسفته فكر أرسطو والفكر اللاهوني، حتى إنها أصبحت هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الرومانية الكاثوليكية.

قدّم المدرسيون مساهمات قيمة في تطور الفلسفة، منها ما قدّموه من أعمال في مجال فلمنفة اللغة، حيث بينوا كيف يمكن لخصائص اللغة أن تؤثر في تصورنا للعالم. كما أنهم ركزوا على أهمية المنطق في البحوث الفلسفية.

محنة الفلسفة في العصور الوسطى

هيباشيا الفيلسوفة والعالمة الرياضية، كان والدها ثبون Theon هو آخر من سجلت أسماؤهم في سبجل أساتذة متحف الإسكندرية. وقد كتب شرحا لكتاب Syntaxis لبطليموس أفر فيه لما كان لابنته من نصيب في تأليفه، ويقول سويداس إن هيباشيا كتبت شروحاً لكتاب القوانين الفلكية لبطليموس، وكتاب المخروطات لأبلونيوس البرجي، ولكن مؤلفاتها كلها لم يبق منها شيء.

ثم انتقلت من الرياضيات إلى الفلسفة، وسلكت في بحوثها على هدى أفلوطين وأفلوطين، وبرت جميع فالسفة زمانها ولما عينت استاذة للفلسفة في متحف الإسكندرية هرع لسماع معاضراتها عدد كبير من الناس من شتى الأقطار النائية. وهام بعض الطلاب بحيها، ولكن يبدو أنها لم تتزوج قط. ويعاول سوداس أن يقنعنا بأنها تزوجت، وبأنها رغم زواجها بقيت عثراء طول حياتها . وقد بلغ من حبها للفلسفة من أنها كانت تقف في الشوارع وتشرح لكل من بسالها النقط الصعية في كتب أفلوطين أو

ارسطو، ويقول سقراط المؤلف إنه "قد بلغ من رباطة جأشها ودماثة أخلاقها الناشئتين من عقلها المهذب المثقف أن كانت في كثير من الأحيان تقف أمام قضاة المدينة وحكامها دون أن تفقد وهي في حضرة الرجال مسلكها المتواضع المهيب الذي امتازت به عن غيرها، والذي أكسبها احترام الناس جميعاً وإعجابهم بها".

لكن هذا الإعجاب لم يكن في واقع الأمر يشمل الناس جميعاً، فما من شك في أن مسيحى الإسكندرية كانوا ينظرون إليها شزراً، لأنها لم تكن كافرة فاتنة فحسب، بل كانت إلى ذلك صديقة وفية لأرستيز Arestesحاكم المدينة الوشي. ولما أن حرض سيريل الاستيز إلى كبير الأساقفة –أتباعه الرهبان على طرد اليهود من الإسكندرية أرسل أرستيز إلى ثيودوسيوس الثاني تقريراً عن الحادث بعيداً عن النزاهة بعداً استاء منه كبير الأساقفة ورجاله أشد الاستياء. وقذف بعض الرهبان الحاكم بالحجارة، فأمر بالقبض على زعيم الفتنة وتعذيبه حتى مات (٤١٥). وأنهم أنصار سيريل هيباشيا بأنها صاحبة السلطان وفي ذات يوم هجم عليها جماعة من المتعصبين يتزعمهم "قارئ" أي كاتب صغير من وفي ذات يوم هجم عليها جماعة من المتعصبين يتزعمهم "قارئ" أي كاتب صغير من موظفي سيريل، وأنزلوها من عريتها، وجروها إلى إحدى الكنائس، وجردوها من ملابسها، وأخذوا برجمونها بقطع القرميد حتى قضوا على حياتها، ثم قطعوا جسمها إرباً، ودفنوا ما بقي منها في مرح وحشي شنيع (٤١٥). ولم يعاقب أحد من المجرمين واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني بأن قيد حرية الرهبان في انظهور أمام الجماهير، واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني بأن قيد حرية الرهبان في انظهور أمام الجماهير، واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني بأن قيد حرية الرهبان في انظهور أمام الجماهير، واكتفى الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني بأن قيد حرية الرهبان في الظهور أمام الجماهير،

ورحل أساتذة الفلسفة الوثنيون بعد موت هيباشيا إلى أثينا لينقوا فيها الأذى، وكان التعليم غير المسيحى لا يزال حراً نسبياً ولا يزال معلموه آمن على أنفسهم من غيرهم في المدن الأخرى، وكائت حياة الطلاب فيها لا تزال نشيطة يسودها معظم ما يعبود الحياة العلمية الراقية من ضروب السلوى –من تآخ بين الطلاب، وأثواب تميزهم من غيرهم، وعقاب يضرض عليهم في صورة عمل إضافي، ومرح عام ويهجة، وكانت المدرستان الرواقية والأبيقورية قد اختفتا من المدينة، ولكن المجمع العلمي الأقلوطيني كان يتدهور

ذلك القدهور الرائع الذي آل إليه أماره في عهد فمستيوس وبرسكوس Priscus وبركاو ،Proclusوکان نشمستیوس (حوالی ۲۸۰) بما کتبه من شروح علی کتب أرسطو أثر کبیر في ابن رشد وغيره من زعماء الفكر في العصور الوسطى، وكان برسكسوس في فترة من الزمن صديق بوليان ومشيره، وقد قبض عليه فالنز وفلنتيان الأول واتهماه باستخدام السحر لكي تصييهما الحمي، ثم عاد بعد ذلك إلى أثينة وظل يعلم فيها حتى توفي عام ٣٩٥وهو في سن التسمين. وأتخذ بركلوس (٤١٠-٤٨٥) الرياضيات طريقاً إلى الفلسفة كما يفعل الأفلوطينيون الحقيقيون، وكان هذا الفياسوف رجل صبير وجلد، فرتب آراء الفلسفة اليونانية كلها في نظام واحد، وخلع علها صورة علمية سطحية. ولكنه إلى هذا كان يتصف أيضاً بشيء من المزاج الصوفي للفلسفة الأفلوطينية الحديثة، وكان يضن أن في وسم الإنسان بفضل صومه وتطهير نفسه أن يكون على صلة بالكائنات غير البشري. وكانت مدارس أثينة قد فقدت حيويتها بعد أن أغلقها جستنيان في عام ٥٢٩، واقتصر عملها على ترديد نظريات المعلمين الأقدمين وإعادتها مراراً وتكراراً، وكان التراث العظيم الذي آل إليها قد أثقلها حتى كاد يقضى عليها، ولم تخرج عله إلا إلى نزعة تصوفية تستمير مادتها من المذاهب المسيحية البميدة عن الدين الأصيل. ثم أغلق جستنيان مدارس علماء البلاغة كما أغلق مدارس الفلاسفة، وصادر أملاكها وحرم الاشتفال بالعليم على جميع الوثنيين، وبذلك انقضى عهد الفاسفة اليونانية بعد حياة دامت أحد عشر قرناً من الزمان.

ويبدو الانتقال من الفلسفة إلى الدين، ومن أطوطين إلى المسيح، واضحاً جلياً في بعض الكتابات اليونانية العجيبة التي يعزوها مفكرو العصور الوسطى عن ثقة ويقين إلى ديونيسيوس الأريوباجي Dionysius the Areopagite، وهو رجل من أهل أثينة اعتنق تعاليم بولس، وأهم مؤلفات هذا الكاتب أربعة هي: في السلطة الكهنوتية السماوية، وفي السلطة الإكليروسية، وفي الأسماء القدسية، وفي اللاهوت الصوفي.

ولسنا نمرف من هو ديونيسيوس صاحب هذه المؤلفات، ولا متى الفت أو اين الفت وتدل محتوياتها على أنها كتبت بين القرنين الرابع والسابع، وكل الذي نعرفه أنه قلما كان لغيرها من الكتب مالها من اثر عميق في علم اللاهوت المسيحي وقد ترجم بوحنا اسكوتوس أرجينا John Scotus Erigena وحداً منها وبنى عليها تعاليمه، وكان ألبرتوس مجنوس Albertus Magnus وتوماس أكويناس يجلانها، وكان مائة من المتصوفة اليهود، والمسلمين، والمسيحيين على السواء يستمدون آراءهم منها، وكان فنانو العصور الوسطى ورجال الدين الشعبيون يتخذونها مرشداً هادياً معصوماً من الزلل يصل بها الكائنات العليا وطبقات الصديقين الأبرار، وكان غرضها العام أن تجمع بين الأفلوطينية الحديثة وعلوم الكون المسيحية، ومن تعاليمها: أن الله موجود في جميع الكائنات، وأنه مصدر حياتها جميعاً، وإن كان جلاله فوق مدارك العقل، وأن بين الله والبشر ثلاث طبقات ثلاثية من الكائنات غير البشرية هي: السيرافيم، والشيروبيم، وحملة العرش، والقوى المسيطرة، والفضائل، والسلطات، ثم الملائكة العليا وكبار الملائكة، والملائكة (وليذكر القارئ كيف رتب دانتي هذه الطوائف التسع حول عرش الله، وكيف جمع ملتن بعض القارئ كيف رتب دانتي هذه الطوائف التسع حول عرش الله، وكيف جمع ملتن بعض الشياء جميعها تنبعث من الله عن طريق تلك الطبقات من الملائكة، ثم تنعكس الآية فتقود هذه الطبقات التسع من الهيئة السماوية العليا بني الإنسان وجميع المخلوقات فتود بهم إلى الله.

في عام ٢١٣م، اعتنق الامبراطور الروماني قسطنطين الديانة المسيحية، وباتت الديانة المسيحية هي الديانة الرسمية للدولة الرومانية. في الوقت الذي لم يكن فيه عدد المؤمنين بالمسيحية بين الرعايا الرومان لا يتجاوز عشرة في المائة. خلال القرنين التاليين، اتجه رجال الدين المسيحي إلى الفلسفة الأفلوطينية الجديدة كمصدر فكرى يدعمون به دينهم الجديد. أول هؤلاء هو الفيلسوف المسيحي أوغسطين، ولد أوغسطين (200 - 201م)، في طاغضت من أعمال نوميديا (الجزائر اليوم)، درس في مدرسة المدينة، ثم انتقل إلى قرطاجة وروما وميلانو، ارتد عن المسيحية في صباه، وتنقل بين الثقافة اليونانية والثقافة المانوية والثقافة اللاتينية، وكان يحضر حلقات الأفلوطينيين المحدثين أتباع فلسفة أفلوطين. كتب في اعترافاته سنة 20 م، أن التعاليم الأفلوطينية مهدت لاعتناقه المسيحية. جعل موضوعي الإيمان والعقل، المحورين الأساسيين في مهدت لاعتناقه المسيحية. جعل موضوعي الإيمان والعقل، المحورين الأساسيين في

حياته، فهو صاحب المبدأ الذي يقول أومن كي أعقل"، عاش راهبا كثير التنقل، يكتب ويراسل وينقد المانوية ويدافع عن المسيحية، المانوية ديانة منسوبة إلى ماني الفارسي في القرن الثالث الميلادي، والتي تقوم على معتقد أن العالم مركب من أصلين قديمين، احدهما النور والآخر الظلمة، لذلك جاءت فلسفة القديس أوغسطين خليطا من عناصر مانوية وأخرى مسيحية، ترى الحقيقة في ضوء الصراع بين الضياء، الذي يمثل الخير، والظلام الذي يمثل الشر، ينتج عنه هذا المالم، الروح تمثل الخير، والجسد يمثل الشر، وكان القديس أوغسطين، وهو يعتنق المالم، الروح تمثل الخير، والجسد يمثل الشر، وكان القديس أوغسطين، وهو يعتنق المالم، الروح تمثل الشرور إلى عناصر خارج الإنسان نفسه.

أوغسطين

لكن القديس أوغسطين، سرعان ما أصبح غير راض عن هذا التفسير لوجود الشر. لذلك ذهب ببحث عنه في الفلسفة الأفلوطينية الجديدة التي تهتم بالأمور غير المادية. من الأفلوطينية الجديدة، جاءت فكرة أن الشر ليست له طبيعة حقيقية مثل الخير، ولكنه مجرد نقص أو غياب عن الخير أو الفعل الحسن.

كلما زاد الخير، كلما زادت حقيقة الشيء. وكلما قلت حقيقة الشيء، كلما ازدادت طبيعة الشيء سوءا. مثل نقص الكالسيوم يعبب تسوس الأسنان. الحفرة ليست شيئا ما، إنما هي غياب لوجود التراب، الخطيئة، ليست شيئا في حد ذاته، إنما مجرد غياب الخير أو غياب الفعل الحسن.

هى عام ٣٨٨م، بعد مرور أوغسطين بتجرية روحية، تحول إلى الديانة المسيحية. وفي عام ٣٨٦م، أصبح أسقفا لمدينة هيبو في الجزائر حتى وفاته عام ٤٣٠م.

خلال هذه الفترة، كانت المسيحية غير واضحة المعالم فى اذهان الناس ولم تتضع شخصيتها بعد، وكان القديس أوغسطين، يكرس كل طاقته لمحاربة البدع التى كانت موجودة فى عصره مثل الأربوسية والمانوية والبيلاجيوسية، نسبة إلى الراهب البريطانى بيلاجيوس فى القرن الرابع، التى تتكر الخطيئة الأصلية وتقول بحرية الإرادة التامة وتحد من القدرة الإلهية.

لذلك وجد أوغسطين نفسه يمشى على حبل مشدود، من جهة، عليه أن يهاجم المانوية لأنها تقلل من شأن حرية الإرادة للإنسان، ومن جهة أخرى، عليه أن يهاجم البيلاجيوسية التى تقول العكس، وهي قصة: هل الإنسان مسير أم مخير؟ التي قسمت العالم الإسلامي إلى فرق وملل وأحزاب، سالت بسببها الدماء وقتل من أجلها العلماء والأبرياء.

هنا ظهرت للقديس أوغسطين مشكلة فاسفية عميقة. وهي:

إذا كان الله سبحانه يعرف المستقبل، فالمستقبل سوف يتحقق وفقا لهذه المعرفة. إذا كان الله سبحانه يعلم أن هذا الرجل سوف يرتكب جريمة قتل في اليوم الفلائي، فأين حرية الإرادة هنا بالنسبة للقاتل. مهما فعل أو تاب أو غير من رأيه، سوف ينتهي به الأمر إلى قتل الضحية.

هذا بعنى أنه ليست هناك حرية إرادة للإنسان، وبذلك هو ليس مسؤولا عن أعماله، ويكون عقاب الناس عن خطاياهم عملا غير أخلاقى، إذا كان الله يعلم مسبقا أن يهوذا سوف يخون السيد المسيح ويتسبب في صلبه، كيف يرسله إلى جهتم في هذه الحالة؟

كيف استطاع أوغسطين تجنب هذه المشكلة المحيرة؟ فعل ذلك باستخدام بعض الحجج والفروض الذكية. منها:

إن الله حاضر أبدى، ليس له ماضى أو مستقبل. كل شيء بالنسبه له سبحانه يحدث في آن واحد. القول بأن الله كان يعلم منذ ملايين السنيين بأن يهوذا سوف يخون المسيح، هو خطأ الإنسان في الاعتقاد بأن الله سبحانه داخل نطاق الزمن. في الواقع، الله خارج نطاق الزمن، وهذا ما نعنيه بأنه أزلى دائم الوجود، نحن نأتي ونروح ونولد ونموت، ولكن الله بأق دائم أزلى.

أيضا، جاء أوغسطين بفكرة أن حرية الإرادة تعنى حرية الإنسان في أن يضعل ما يريد، معرفة الله المسبقة بما سوف يفعله يهوذا، لا تسبب الفعل نفسه، مثل علم المدرس المسبق برسوب التلميذ، إنما السبب في الرسوب يأتى من درجة تحصيل التلميذ وعدم فهمه لمواد الدراسة.

هذه طريقة تفكير القديس أوغسطين- فلسفته تنصب على علاقة الرب بعبيده. وكانت كتاباته موجهة إلى عالم مضطرب الفكر والأخلاق،

النظام القديم والفلسفة القديمة التي أسسها الإغريق والرومان كانت منهارة في ذلك الوقت، في الواقع، عندما كان أوغسطين يمر بمرحلة الشيخوخة في مدينة هيو بشمال إفريقيا، كان البرير الفائدال، ينيرون على المدينة ويقومون بحرقها. إلا أنهم أبقوا على كاتدرائية المدينة التي كان يوجد بها القديس أوغسطين إكراما له.

وكأن النار التى قضت على مدينة هبو، هى نفسها النار التى قضت على الإمبراطورية الرومانية، بذلك، يسدل الستار على الفترة الكلاسيكية من تاريخ البشرية، ويبدأ الليل الطويل والسبات العميق للعصور المظلمة.

بموت أوغسطين، سقطت الفلسفة الغربية وتآكلت، واستمر هذا التدهور ٤٠٠ سنة. كانت بمثابة ليل حالك للروح الغربية، الرومان لم يستطيعوا السيطرة على أطراف إمبراطوريتهم، وقبائل التيوتان من الغابات الشرقية تواصل الإغارة على الإمبراطورية الرومانية القديمة.

لمحة تاريخية

سقطت روما مرتين خلال ٢٥ سنة. الأباطرة الجدد البرابرة لهم اسماء جرمانية بدلا من الأسماء اللاتينية للأباطرة السابقين. لم يكونوا مهتمين بالثقافة والعلوم المعروفة في الزمن القديم، القلسفة كما كان يعرفها الإغريق والرومان، أصبحت في خطر ومهددة بالفناء.

خلال هذا الليل الطويل الحالك، كانت شموع فلعنفية قليلة تتوهج في بقايا أطراف الإمبراطورية الرومانية المحتضرة، بعض الصوامع المرولة في إيطاليا، وإسبانيا، ويريطانيا ويعض الجزر في البحر الإيراندي، هذه الصوامع، أنتجت ما يعرف بالموسوعيين، الذين قاموا بتجميع وحفظ ما كان يصلهم مما تبقى من الحكمة والفلسفة الكلاسيكية.

من هؤلاء الموسوعيين ثلاثة. هم بويتوس (٤٨٠-٥٢٥م) في إيطاليا، إيزيدور (٥٧٠-٦٣٦م) في أيطاليا، إيزيدور (٥٧٠-٦٣٦م) في أسبانيا، وبيدى (٦٧٤-٥٢٥م) في إنجلترا. جاء في موسوعة إيزيدور تحت حرف الألف، موضوع عن النظرية الذرية، وموضوع آخر عن شعب الأنتيبود الذين كانوا يسكنون المنطقة الصخرية في جنوب أفريقيا. وكان لكل منهم في كل رجل إصبع قدم خارج القدم، لكي بساعدهم في المشي بين الصخور.

جون سكوتوس إريجينا

بعد أربعة قرون من الصمت المطبق، بدأت تظهر أولى براعم فلسفية في أعمال جون الإيرلندى (جون سكوتوس إربعينا ١٠٠-٧٧٨م). دعى جون إلى مدرسة الملك شارل الملقب بالأصلع لترجمة كتاب سودو-كريشيان من اليونانية إلى اللاتينية، وهو كتاب قام بتأليفه أحد فلاسفة الأظوطينية الجديدة. أما كتب جون نفسه ومنها، "حول تقسيم الطبيعة" و"العروض التراتبية السماوية للقديس ديونيسيوس"، فقد كانت متأثرة بالمديحة والأفلوطينية الجديدة.

كان هدف جون هو فهم الحقيقة، وكان يسميها الطبيعة، أول شيء قام به، هو التفرقة بين الأشياء الموجودة، والأشياء الفير موجودة، الأشياء الموجودة أو الحقيقية درجات، هناك شيء موجود حقيقي، أكثر حقيقة من شيء موجود آخر، فمثلا، الشجرة التي تنبت أمام منزلنا، لأنها تتغير باستمرار وتمرض وتموت، هي أقل درجة بالنسبة للوجود من الشجرة "ألمثل التي جاءت في فلسفة أظوطين.

الأشياء التي يمكن فهمها أو استيعابها بالمقل الإنساني، هي الأشياء الموجودة الحقيقية، والتي يسمى الكامل منها "المثل" في فلسفة أفلوطين، ما عدا ذلك غير موجود.

جاء في قمة تقسيمات جون للحقيقة أو الوجود، مفهوم الوجود الأعلى، أ وراء الوجود الوجود الأعلى لا يمكن للمقل البشرى أن يستوعبه، واضح أن جون كان يعنى بالوجود الأعلى أو الحقيقة العليا هي الله نفسه.

الإثبات والنفى، والوجود وغير الوجود (العدم)، بمفهومه عند هيجل، لا يمثل تعارضاً. وإنما يمثل جدلا يقود إلى أن الله يقع فوق الوجود نفسه. قام جون بتقسيم الطبيعة أو الوجود إلى أربعة أقسام، خالق ومخلوق كالآني:

- ١- وجود يُخلق ولا يُخلق، وهو الله.
- ٢- وجود يَخلق ويُخلق، وهو "المُثل" عند أفلوطين.
- ٣- وجود لا بُخلق ولكنه يُخلق. وهو العالم المادي الذي نعيش فيه،
 - ٤- وجود لا يَخلق ولا يُخلق، وهو الله،

الخلق هذا بمعنى السبق في الوجود، الله يخلق الإنسان، لأن الله سابق وجوده على الإنسان، لذلك فالله هو البداية والنهاية، الأول والآخر، من الله جاء العالم، وإليه بعود، كل هذا شبيه بفكرة وحدة الوجود، كما جاءت في الأفلوطينية الجديدة وتعاليم أفلوطين.

كان يقول جون سكوتوس إريجينا، إن الجنة لن يدخلها أحد، إلا عن طريق الفلسفة. وكان يقول أيضا: ابحث عن الله في كل شيء، فهو موجود في كل مكان، كل شيء يأتي منه ويعود إليه.

عندما يستخدم المقل، لا يكون هناك إيمان، كما يقول جون سكوتوس، ويؤكد مقولة توماس الإقويني: "لا يمكنك ممرفة شيء ما، والإيمان به في نفس الوقت"، فأنت إما أن تعرف، أو تؤمن.

وظيفة العقل، هي فهم ما يوحى به ويقوم بشرحه. قد تكون السلطة هي مصدر المحرفة. ولكن يبقى العقل، هو الهادي الذي تقاس به كل السلطات، ولم يكن جون سكوتوس يتخيل وجود إيمان يتعارض مع العقل.

اختفى جون سكوتوس إريجينا من الوجود عام ١٨٧٧م. وبالرغم من محاولات الدفاع عن فلسفتة فى تقسيم الطبيعة أو الوجود إلى درجات، إلا أن البابا هونوريوس الثالث فى عام ١٢٢٥م، قام باتهامه بالهرطقة والخروج عن الكنيسة الكاثوليكية، وحرق كتبه. وبذلك ينتصر الفكر الدوجماتي مرة أخرى على العقل.

لم يأت بعد جون سكوتوس أريجينا من يستطيع بناء صدرح فلسفى عظيم لمدة ٢٥٠ سنة. منذ القرن التاسم حتى الثالث عشر، كانت الفلسفة ثمارس في هيئة جهود متفرقة،

لا تكون نظاما فلسفيا متكاملا مثل فلسفة أوغسطين أو جون إريجينيا، أو توماس الأقويني في القرن الثالث عشر، وكانت هذه البؤر الفلسفية المتفرقة، تتحصر في الفتاوي والأمور الدينية وقواعد اللغة.

القديس أنسيلم

من هذه الجهود المتضرقة، برهان وجود الله للقديس "أنسيلم" (١٠٣٢-١١٠٩م). بدأ أنسيلم بقصة الأحمق، كما جاءت في سفر نشيد الإنشاد (٥٥:١)، الذي يقول في قرارة نفسه أن الله غير موجود.

إلا أن أنسيلم يقول: حتى هذا الأحمق، لا يتصور في ذهنه موجودا أعظم من الله. لأن الشيء الذي لا نتصبور وجود أعظم منه، لا يمكن أن يوجد في الذهن فقط، لوكان موجودا في الذهن فقط، لأمكننا أن نفكر في أنه موجد في الواقع أيضا، وهذا وجود أعظم، لماذا؟ لأن الشي الموجود في العقل وموجود في الواقع، أعظم من الشيء الموجود في الخيال فقط.

فى هذه الحالة، يكون الموجود الذى لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، هو نفسه ما نستطيع أن نتصور أعظم منه، وهذا تناقض، وبذلك، يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، يوجد فى الذهن والواقع أيضا. إذن الله موجود.

ولكى نفهم منطق أنسيلم، دعنا نتصور فى أذهاننا أعظم أو أكمل وجود يمكن أن نتخيله. وليكن الله فى مفهوم الديانة المسيحية. أى أنه يبلغ الكمال فى العلم والقوة والخلود ...الخ.

الآن نسبال انفسنا، هل هذا الإلهه الذي نتخيله موجود فقط في عقولنا؟ إذا كان موجودا فقط في عقولنا؟ إذا كان موجودا فقط في عقولنا، فهو لن يكون أكمل أو أعظم شيء يمكن أن نتصوره، لماذا؟ لأن الإله الموجود في المقل والموجود أيضا في الواقع، سوف يكون أعظم من الإله الموجود في الدقل فقطه، لهذا يمكننا القول أنه لو استطعنا أن نتخيل أعظم شيء أو إله في عقولنا، هذا الإله لابد أن يكون موجودا أيضا في الواقع.

طبعا هذا المنطق لا يخلو من العيب، أحد معاصري أنسيلم، الراهب جونلون، قام بالإعتراض على منطق أنسيلم بالآتي:

۱- من المستحيل تصور شيء عظيم، لا يوجد ما هو أعظم منه. هذا شيء محير للمقل.

٢- إذا كان منطق أنسيلم صحيح، فبمجرد تصور جزيرة إستوائية في غاية الكمال،
 بترتب عليه وجود هذه الجزيرة.

فيجيب عليه أنسيلم ببساطة:

١- إذا فهمت معنى 'غاية الكمال'، فأنت قد تصور في ذهنك هذه الجزيرة.

٢- لا يوجد في تمريف الجزر الإستوائية ما يعنى الكمال. لكن بالنسبة لمفهوم الله،
 الكمال موجود، ومن المستحيل تخيل الله الغير كامل. وحيث إنه من الواضع أن "الوجود"
 أكثر كمالا من "عدم الوجود"، لذلك مجرد تصور الله في الذهن يثبت وجوده.

منطق انسيلم هو منطق صدمب، لكنه بارع في نفس الوقت. براعة هذا المنطق تأتي من توضيحه أن جملة "الله غير موجود"، هي جملة تعارض نفسها منطقيا، ولذلك الحمقي فقط هم الذبن يقولون هذه الجملة.

البرهان الأنطولوجي في إثبات وجود الله، له تاريخ طويل. بعتقد الكثيرون أن عمانويل كانط، هو أول من شيع هذا البرهان إلى مثواه الأخير في القرن الثامن عشر. عندما أثبت أن الخطأ في البرهان، ليس خطأ في المنطق، ولكن الخطأ في قواعد اللغة.

فى القرون الوسطى، إبتليت الفلاسفة بمشكلتين كبيرتين. المشكلة الأولى، هى مشكلة تعارض الإيمان مع العقل، والمشكلة الثانية، هى مشكلة اشتقاق العموميات من الخصوصيات.

توماس الإكويني

أفضل حل لهاتين المشكلتين، جاء على يدى توماس الإقويني (أو الإكويني) في القرن الثالث عشر.

بالنسبة للمشكلة الأولى، وهى مشكلة تعارض الإيمان مع العقل، نجد فلاسفة مثل جون سكوتوس أريجينا، كانت فلسفتهم تعتمد على أستخدام العقل ولا مكان فيها للإيمان الأعمى. وحتى أنسيلم، الله عنده قضية فلسفية محضة لا تعتمد على الإيمان المطلق.

على المكس من ذلك، نجد ترتوليان (١٦٩-٢٢٠م)، الذي كان عدوا للفلسفة، ولم ير فيها إلا كفرا من مخلفات الوثنية، يقول بأنها السبب وراء ما دخل المسيحية من ضلالات وبدع غنوصية، ومما أُثر عنه، قوله إن العاطفة الدينية غريزة مرتكزة في النفس البشرية، كما يتبدى في أوقات الشدائد والمحن.

الرشديون اللاتين

الصراع بين أنصار العقل وأنصار الإيمان، نشأ عنه عدة أفكار، منها أفكار مجموعة "الرشديون اللاتين"، الذين يتبعون الفياسوف العظيم إبن رشد، والذين يعتقدون في وجود الحقيقة المزدوجة.

الحقيقة المزدوجة تعنى أنه بالنسبة لأى موضوع، توجد حقيقتان متعارضتان. حقيقة تاتى عن طريق الإيمان، والأخرى تأتى عن طريق المقل. لكن كلا منهما شرعى من وجهة نظره.

فمثلا، الإنسان جسد وروح. هذه حقيقة مزدوجة، عندما يموت الإنسان، يتحلل الجسد، وتصعد الروح إلى بارئها. هذه الفكرة، وإن كانت من الناحية المنطقية غير مقنعة، لببت دورا إيجابيا في تطور العلوم بعيدا عن الصبغة الدينية.

المشكلة الأخرى المحيرة، هي مشكلة الخاص والعام، أو الواحد والمجموع، أو الفرد والمعالم، هذه المشكلة ظهرت على يدى بويثيوس، الذي كان يترجم من اليونانية مقالة لأرسطو لمؤلف من الأفلوطينية الحديثة يدعى بورفيري (٢٣٢-٢٠٤م)،

نحن نعلم أن الحيتان موجودة. لكن هل توجد الحيتان الزرقاء في الطبيعة، وهل جملة "هذا الكلب بني اللون"، تعنى أن كلمتي الكلب والبني بها، مجرد إسم ولون لحيوان بعينه، أم تدل على مجموعة من الكلاب لونها بني. وهل الكلاب البني هذه حقيقية أم توجد فقط في عقوانا.

مشكلة الخاص والعام هذه، تشبه مشكلة مفهوم "المثل"، بمعنى الشبيه أو الصورة، بين أفلوطين وأرسطو، لكن أفكار الفلاسفة اليونانيين القدامى لم تكن متوافرة للفلاسفة في أوائل القرون الوسطى، وكان عليهم أن ينتظروا ٩٠٠ سنة، حتى يصلوا إلى ما وصل إليه أرسطو في ٢٠ سنة فقط.

الفلاسفة في ذلك الوقت كانوا في حالة لخبطة وحيص بيص كبيرة بالنسبة لهذه القضية، لدرجة جعلت جون (١١١٥-١١٨٠م) من سالزييري، يقول إنه توجد آراء في هذه المشكلة بعدد الرؤوس الموجودة.

احد هذه الآراء يتطرف في اتجاه، ويقول إن المجموعة أو النوع (الكلاب السوداء مثلا)، ليست فقط حقيقية، إنما حقيقتها أكثر من حقيقة الكلب الواحد، وكان هذا رأى أنسيلم نفسه.

روسلين

على النفيض، جاء روسلين (١٠٥٠-١١٢٠م) ووليام أوكهام (١٢٨-١٣٤٩م) لكى يقولا أن الفرد فقط هو الحقيقى. أما المجموع أو النوع، فمجرد أسماء. لذلك سمى هذا الفكر بالنومينالزم"، وهؤلاء الفلاسفة بالنوماليست أو الإسميين. وهو فكر لم يعظ بقبول الكنيسة الكاثوليكية.

هذا يقودنا إلى السؤال الآتى: البند الثانى من الدستور المصرى يقول بأن دين الدولة الإسلام. الدولة تتكون من مجموعة أفراد، فهل الدولة كيان حقيقى يمكن أن يتدين ويقيم الشعائر ويموت ويدخل الجنة أو النار؟ أم هى مجرد كيان لا يوجد إلا في عقولنا، مثل الخط المستقيم وقواعد النحو والقوانين العلمية والدستور نفسه؟

بالنسبة للاسميين، الأسماء تخلق الخلاف والتشابه بين الأفراد. الخلاف والتشابه من أشياء لا توجد في الواقع، وإنما فقط في عقولنا وفي مفردات لغتنا.

ثم يأتى تومساس الإقسويني (١٢٢٥-١٢٧٤م)، لكى يقدم لنا أفسضل الحلول لتلك المشكلة العقل والإيمان، ومشكلة الواحد والمجموع.

كان توماس الإقوينى نبيلا من نبلاء إيطاليا . هرب من قلعة والده لكى يلتحق بجماعة دومينيكان الكاثوليكية . وكانت تظهر على جسمه ، علامات الثراء والعز . فقد كان زائد الوزن يحب الأكل لمرجة أن مائدة الطعام كانت تعمل بها فجوة في شكل نصف دائرة ، حتى يستطيع الجلوس على المائدة ويطنه داخل تلك الفجوة .

وقبل الحديث عن فلسفة توماس الإقويني، دعنا نقول شيئًا عن حالة المالم الفكرية في القرن الثالث عشر .

مرب ١٠٠ عام بين وفاة أنسيلم ومولد توماس الإقويني. خلال هذا القرن، بدأ الإحتكاك من جديد بالفلسفة اليونانية القديمة، عن طريق الاتصال بالفلاسفة العرب في الأندلس، ولم تكتشف أوروبا أعمال أرسطو فقط، ولكن أيضا شروح وتفسيرات ابن رشد (١١٢٠-١١٨٨م) وابن ميمون (١١٣٥-١٢٠٨م).

وجد الأوروبيون نظريات أرسطو مذهلة، تناسب طبيعة القرن الثالث عشر أكثر من فلسفة أفلوطين، فقد جاءت سنة ١٠٠٠م بدون أن يفنى المائم كما كانت التنبؤات السائدة.

تنبؤات سفر الرؤيا بدأت تتبخر، وبدأت تفيق أوروبا من سبات القرون الوسطى، وتتنبه إلى طبيعة العالم الذى تعيش فيه. لذلك، طفت فلسفة أرسطو إلى السطح. وكان على توساس الإقويني، تنصير أو تمسيح أرسطو. أى فهم فلسفته في ضوء التعاليم المسيحية. وهو ليس بالعمل الهين، وخصوصا إذا علمنا أن أفكار أرسطو ليست مسيحية بالمرة، مثل:

- ١- الأرض أبدية لا خالق لها.
- ٢- الإله لا يبالي بالإنسان ومصيره.
 - ٢- الروح ليست خالدة وقد تفني.
 - ٤- الهدف من الحياة هو السعادة.
- ٥- الكبرياء فضيلة، والتواضم رذيلة.

بالطبع ليس من المستغرب أن نجد أعمال أرسطو كانت معظورة في جامعة باريس عام ١٢١٠م، وأيضا أعمال توماس الإقويني، رفضت هي الأخرى في جامعات باريس وأوكسفورد بعد وفاته مباشرة.

كتب توماس الإقويني ما يزيد على الأربعين كتابا، أهم الأعمال، موسوعتين. "سوما ثيولوجيا" و "سوما كونترا جينتيلز". وهما بمثابة صروح فكرية جبارة،

كانت مهمة توماس الوفاق بين أرسطو والمسيحية، وأيضا الوفاق بين العقل والإيمان. وهي مشكلتنا في العالم الإسلامي اليوم، كما أن توماس قد تعرض لمشكلة الفرد والنوع أو الخاص والعام التي أشرنا إليها سابقا،

بالنسبة لقضية الفرد والنوع أو الفرد والمجموع، استفاد توماس من حل أرسطو. مفهوم النوع، الإنسانية مشلا، لا هي صورة ولا هي حالة عقلية - هي شيء مطمور في جوف شيء معين. الإنسانية شيء مطمور داخل الأفراد ولا يمكن إيجادها بدون الإنسان نفسه.

العقل البشرى له قدرة على التجريد، بسبب قدرته على إدراك التشابه الموجود في الطبيعة، هذا التجريد، يصبح تصور أو فهم، وبذلك وجد توماس الإقويني الحل لمشكلة الفرد والنوع، أو الخاص والعام، الإنسانية هي مجرد تصور أو فهم، لا توجد في الطبيعة، وإنما توجد فقط داخل رؤوسنا، الجدير بالذكر هنا، أن حلا مشابها جاء به بيتر أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م)، ١٢٠ سنة سابقة.

بالنسبة لمشكلة العقل والإيمان، بدأ توماس في التفرقه بين الفلسفة والثيولوجيا. الفلاسفة تستخدم السببية الإنسائية فقط، الثيولوجيون، أي رجال الدين، يستخدمون ما نزل به الوحى وما جاء بالسنة المطهرة كبراهين دامغة صحيحة.

إلا أن توماس الإقويني يفرق بين إيمانين. إيمان مطلق خالص، وإيمان طبيعي يمكن أن يفسر بالعقل. الإيمان الأخير هو الإيمان الذي تتطابق فيه الفلسفة مع الإيمان.

عندما يعجز العقل عن تقسير ظاهرة أو إجابة سؤال ما، مثل سؤال "ماذا كان يوجد قبل خلق هذا العالم؟"، هنا يأتي الإيمان لكي يجيب عن هذا العؤال.

معظم فلسفة توماس الإقويني، تنصب على الإيمان الذى يعتمد على العقل، أى الإيمان الطبيعي، من هذه الفلسفة، برهان وجود الله بالمنطق. وكان لتوماس خمس براهين لإثبات وجود الله، ثلاثة منها متشابة، البرهان الثاني يقول الآتي:

فى عالم الحواس، نجد فاعل ومفعول، ولا نجد فعلا بغير فاعل، أو شيئا قد وجد من نفسه. سلسلة الفاعل والمفعول، أو السبب والنتيجة، لا يمكن أن تستمر هكذا إلى الأبد. ولابد لها أن تتوقف عند نهاية معينة. إذا الغينا السبب، فيجب أن نلغى النتيجة. وإذا الغينا السبب الأول، فسوف تلغى الأسباب الناتجه عنه، ومن ثم يلغى كل شيء. إذن من الضروري وجود السبب الأول وهو الله.

برهان توماس يشبه نظرية الدومينو، فهو يقول ببساطة، أنه إذا كانت توجد سلسلة من الأسباب والنتائج، هذه السلسلة يجب أن تنتهى بمسبب، هو نفسه ليس نتيجة لسبب آخر. وإلا أصبحت السلسلة لانهائية، وهذا غير معقول في نظر توماس.

برهان توماس الإقوينى وجد معارضة من بعض الفلاسفة أمثال دافيد هيوم في القرن الثامن عشر، وخصوصا مقولته بأن الأحداث تأتى في تسلسل، ومقولته بأن التسلسل اللانهائي مستحيل.

نلاحظ هنا أن كل براهين توماس، بخلاف برهان أنسيلم، تبدأ من الآخر، من النتائج، أى طريقة أرسطو فى البرهان والتزامه بنتائج التجرية والمشاهدة، وهو أسلوب بختلف عن أسلوب أفلوطين فى البرهان الذى يبدأ بالفروض والبديهيات ثم يصل منها إلى النتائج.

فلسفة توماس الإقويني، مثل فلسفة أرسطو، تؤمن بأن الوجود لم يخلق هباء، وإنما يسير نحو غاية نبيلة معينة. وهذا يتضح في كتابه الأخلاق، فنحن نختار أهدافنا، ونختار الطرق التي توصل لهذه الأهداف، أعمالنا لها غاية، قد تكون طلب الصحة أو الثروة أو الجمال أو الواجب، ...الخ. هذه الأهداف، لها علاقة بهدف أسمى مطلق يعطى قيمة للأهداف النسبية، وإلا وصلنا إي مالانهية، وهذا غير ممكن، نلاحظ هنا أسلوبه في برهان وجود الله.

إذا أردنا الاختيار الحق، علينا أن نعرف الهدف الأسمى، أرسطو يقول إن الهدف الأسمى هو السعادة. لكن توماس يقول بأن هذه السعادة يجب أن تكون أبدية حتى تكون مطلقة. لذلك تكون مسعادتنا متوقفة على اختيارنا الحق، وهذا يتوقف على معرفتنا للخالق.

ثم ينزل الستار على العصور المظلمة، ويأتى عصر النهضة بعلماء وفالاسفة مثل روجر باكسون (١٢٦٥-١٢٠٧م)، ووليام أوكسهام باكسون (١٢٦٥-١٣٠٧م)، ووليام أوكسهام (١٢٨٠-١٣٤٩م)، وجون بوريدان (١٣٠٠-١٢٥٨م).

هؤلاء الفلاسفة مهدوا الطريق نحو أسلوب جديد في التفكير في القرنين التاليين. فنجد نيقولا كوبرنيق (١٤٧٦-١٤٢٠م)، جوهانز كبلر (١٥٧١-١٦٢ م)، جاليليو جاليلي (١٥٦١-١٦٤ م)، ووليام هارفي (١٥٧٨-١٥٧٠م). مثل هؤلاء وغيارهم من الفنانين والسياسيين هم الذين مهدوا لعصر جديد مشرق للإنسانية.



أعاد ثيودوسيوس الثاني، والنائبون عنه في عام 170 تنظيم التعليم المالى في القسطنطينية وقرروا رسمياً إنشاء جامعة مؤلفة من واحد وثلاثين مدرساً، منهم واحد للفاسفة، واثنان للقانون، وثمانية وعشرون "لنحو" اللغة اليونانية واللاتينية وبلاغتها. وكان الغلمان الأخيران يشملان دراسة آداب اللغتين، وتوحى كثرة عدد المدرسين المخصصين لهذه الأداب بما كان يوجه إلى الأداب من عناية كبيرة. وقد وضع أحد أولئك الأساتذة واسمه برسكيان Priscian حوالى عام 370 كتاباً ضخماً في نحو اللغتين اللاتينية واليونانية أصبح من أهم الكتب الدراسية في المصور الوسطى، ويبدو أن الكنيسة الشرقية لم تكن تعترض وقت ثد على نسخ الأداب الوثية. وقد ظلت مدرسة القسطنطينية، حتى آخر عهد الإمبراطورية البيزنطية، تنقل بامانة روائع الأدب القديم رغم احتجاج عدد قليل من القديمين، وحوالي عام 200 أنشأ مومايوس Musacus وهو رجل لا يُعرَف موطنه الأصلي، قصيدته الذائعة الصيت، هيرو و ليندر Hero & Leander من بعده أن يعبر مضيق الهلسبنت ذكر فيها كيف حاول ليندر كما حاول بيرن Byron من بعده أن يعبر مضيق الهلسبنت مناحة لكي يصل إلى حبيبته هيرو، وكيف غرق أثناء هذه المحاولة، وكيف أبصرته هيرو يقذف به الموج ميتاً أسفل برجها فألقت بنفسها من فوق الصخرة الوعرة الشامخة تطلب يقذف به الموج ميتاً اسفل برجها فألقت بنفسها من فوق الصخرة الوعرة الشامخة تطلب يقذف به الموج ميتاً اسفل برجها فألقت بنفسها من فوق الصخرة الوعرة الشامخة تطلب

وكان المسيحيون المهذبون من رجال الحاشية البيزنطية هم الذين وضعوا آخر ما تحتويه السجلات اليونانية القديمة من قضائد غزلية جميلة، كتبت بالأوزان والروح القديمة وبعبارات تشير إلى الآلهة الوثنية، وها هى ذى أغنية منقولة عن أجائياس (Ben Jonson حوالى ٥٥٠) لعلها قد أعانت بن جنسن Ben Jonsonعلى كتابة إحدى روائع مسرحياته:

"لا أحب الخمر، ولكن إن شئت أن تبلى بالفرح أحزان رجل حزين فارتشفى منها الرشفة الأولى، ثم قدمى لى الكأس أتناولها من يدك. فإذا مستها شفتاك فلن أبقى بعدئذ صابراً جاسياً أتجنب الكأس الحلوة، لأنها تحمل إلى قبلتك وتحدثنى عما نائته من الابتهاج بك".

وأهم ما كتب من أدب ذلك العصر هو ما كتب المؤرخون، فقد كتب أونتبيوس السيرديسي Eunapius of Sardis تاريخاً عاما لذلك النصير من عام ٢٧٠ إلى ٤٠٠ جمل بطله جستتيان، وترجم لثلاث وعشرين من السفسطائيين ورجال الأفلوطينية الحديثة ترجمة لا تخرج عما كان يدور على الألسنة من سيرهم. وقد ضاع هذا الكتاب ولم يبق له أثر، وكتب سقراط، وهو مسيحي من أهل القسطنطينية ومن أتباع الدين الرسمي فيها، تاريخ الكنيسة من عام ٣٠٩ إلى ٤٣٩ وهو كتاب دفيق نزره إلى حد كبير منا بدلنا على ذلك ما كتبه عن هيباشيا، ولكن المؤلف يحشو قصته بالخرافات والأقاصيص والمعجزات ويتحدث كثيراً عن نفسه كأنه يصعب عليه أن يفرق بين نفسه وبين العالم الذي يكتب عنه. ويختم كتابه بحجة طريفة يدعو بها إلى قيام السلام بين الشيع المختلفة، فيقول إنه إذا ساد السلام فلم يجد المؤرخون حسب ظنه شيئاً بكتبون عنه، فتتقرض لهذا السنن تلك الطائفة من الآسي، ومن الكتب الأخرى التي ألفت في ذلك المصر كتساب التاريخ الكسى Ecclesiastical History لسوزومن Sozemen ومعظمه منقول من سقراط. وكان سوزمن هذا رجلا فلسطينياً اغتنق الدين المسيحى، وكان كمن نقل عنه محامياً في العاصمة، ويبدو أن دراسة القانون لم تحل بينه وبين الإيمان بالخرافات، والف سوزموس Sozimus القسطنطيني حوالي عام ٤٧٥ كتاباً في تاريخ الإمبراطورية البيزنطية. وكان مدورُموس هذا رجلاً وثنياً، ولكنه لم يخضع لما خضع له منافسوه المسيحيون من الأوهام والسخافات. وأشار ديونيسيوس إجزجيوس - Dionysis Exiguus أودنس القصير -حوالي عام ٥٢٥ باتباع طريقة جديدة فى تأريخ الحوادث تبدأ من المنة التى قيل إن المسيح ولد فيها . غير أن الكنيسة اللاتينية لم تقبل هذه الطريقة إلا فى القرن الماشر، وظل البيزنطيون إلى آخر أيام دولتهم يؤرخون سنيهم من بدء خلق الدنيا .

وكان بروكبيوس هو المؤرخ العظيم الوحيد في هذا العهد، وقد ولد هذا الكاتب في قيصرية من أعمال فلسطين (٤٩٠) ودرس القانون، ثم انتقل إلى القسطنطينية وعين أميناً ومستشاراً ثبليساريوس، وصحب ذلك القائد في حروبه في سوريا، وإفريقية، وإيطاليا، ثم عاد معه إلى العاصمة، ونشر في عام ٥٥٠ كتب الحروب، وإذا كان قد عرف من صلته بالقبائد والإسبراطور عظمة أول الرجلين، ويخل ثانيهها، فقد خلع عن بليساريوس ثوب البطولة البرّاق وترك جستنيان منزوياً في الظلام. وقابل الجمهور كتابه أحسن قيول، وسكت عنه الإمبيراطور، وكتب بروكبيوس بمدئد كتابه المبروف باسم الأنكدونا أو التاريخ السرى، ولكنه أفلح في أن يبقيه دون أن ينشره أو يذيع ما فيه حتى طلب إليه حسنتيان في عام ٤٥٥ أن يكتب شيئاً عن الأبنية التي أنشئت أثناء حكمه. فأصدر بروكبيوس في عام ٥٦٠ كتابه المسمى "الصروح "De Aedfiicirs وأسرف فيه في الثناء على الإمبراطور إسرافاً يحملنا على الضن بأن الإمبراطور قد شك في إخلاصه أو حسبه يسخر منه، ولم ينشر التاريخ السرى إلا بعد وفاة جستنيان- وربما بعد وفاة بروكبيوس نفسه أيضاً. وهو كتاب شيق ممتع يحتوي على فضائح شبيهة بما تكتب عن جيراننا، وإن كان التشنيع الأدبي على من لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم أمراً غير مستحب، وإن كان كل مؤرخ يجهد نفسه في إثبات بحث من البحوث لا يسعه إلا أن يمسخ الحقائق.

ولا تخلو كتب بروكبيوس من أخطاء في الأمور البعيدة عن تجاربه. فقد كان في الأحيان ينقل ما كتبه هيرودوت عن أخلاق معاصريه وفلسفتهم، وفي البعض الآخر ينقل خطب توكيديدز وحصار المدن في أيامه، وكان يشارك أبناء عصره في خرافاتهم، وسود صحف كتبه بأخبار النذر، والتنبؤات، والمجزات، والأحلام، أما حين يكتب عما يشاهده فقد أثبتت الأيام صدقه، وكان شجاعاً فيما أقدم عليه من عمل عظيم، منطقياً في

ترتيب مادته، يستحوذ على لب القارئ وانتباهه في قصصه، ولغته اليونانية واضعة خالية من الالتواء والتعقيد، وهي فصيحة لا تكاد في فصاحتها عن لغة اليونان الأقدمين.

وبعد فهل كان بوكبيوس مسيحياً ؟ فأما فى الظاهر فنمَم، غير أننا نراه بردد أداء من ينسج منوالهم، كما نتبين فى كتاباته جبرية الرواقية، وتشكك الأكاديمية، وهو يتحدث عن "طبيعة الحظ المعوجة المتمردة وإرادته التى لا ضابط لها، واعتقادى أن هذه أشياء لم يدركها عقل الإنسان فى الماضى ولن يدركها قط فى المستقبل، ومع هذا فالناس لا ينفكون يتحدثون كثيراً عن هذه الموضوعات ولا ينقطعون عن تبادل الآراء فيها...لأن كل واحد منها يبحث عما يدارى به جهله .. ولهذا سبأكون حصيف الرأى فألزم الصمت فى مثل هذه الموضوعات، وكل ما أبغيه من هذا ألا أزعزع إيمان الناس بما يجلونه من المقائد القديمة".

أغسطينوس الأمازيفي

ولد القديس والكاتب الأمازيفي الكبير أوريليوس أغسطينوس أو أغسطين أو أغسطين أو أغسطين أو أغسطين أو أغسطين المعمد أوغستان (Saint. Augustin) في ١٣ نوفمبرمن سنة ٢٥٤م من أم بربرية مسيحية اسمها مونيكا، وأب وثني روماني عبارة عن موثق بسيط كان يسمى باتريسيوس في مدينة تاكيسته (سوق الهراس) بالجزائر (نوميديا). وقد دافع أوغسطين كثيرا عن هويته الأمازيفية وكنمانيته السامية في رسالة له إلى أهل روما، وكان يقول: إذا سألتم سكان البوادي عندنا في نوميديا، قالوا: نحن كنمانيون"، ويعنى هذا أن لغة أوغسطين هي النوميدية المتأثرة باللغة الفينيقية الكمانية أو هي الأمازيفية النوبية ذات الجذور الكنمانية. بيد أن ثقافته لاتينية، ولايتقن من الإغريقية إلا النزر القليل.

وتلقى أوغسطين تعليمه فى تأكيسته ومودوروس منذ السادسة عشرة من عمره، وسافر إلى قرطاج ليستكمل دراساته ، وبعد ذلك، انتقل إلى إيطاليا فى مرحلة الفزو اللاتينى لشمال إفريقيا للتعلم والدراسة فى روما وميلانو، وقبل سفره كان متاثرا بالأطوطينية المحدثة.

وقد مارس أوغسطين مهنة التعليم، وكان يعطى دروسا في البلاغة في مدينة قرطاح و مدن إيطاليا، وانتقل حيال مدينة عنابة سنة ٢٨٨م التي أقام فيها ديرا للتعبد والاعتكاف الديني ليتقلد عدة مناصب دينية إلى أن عين في منصب أسقف مدينة عنابة سنة ٢٩٥ م، وصار بعد ذلك أبا للكنيسة اللاتينية. وقد توفي أوغستان في ٢٩٨/٨/ ١٤٥٠ بمدينة عنابة (Hippone).

وتشبع أوغمىطين بالمنقد المسيحى تأثرا بأمه القديسة مونيكا، وتأثرا كذلك بأسقف ميلانو القديس أومبرواز Ambroise وذلك سنة ٢٨٦م.

هذا، وقد دافع أوغسطين كثيرا عن مبادئ المسيحية الكاثوليكية الرسمية التابعة الكنيسة الرومانية، وقف في وجه الحركة الدونانية ذات الملامح الثورية الشعبية. وكان خطيبا وكانبا من طراز عال، فلم يتح للمسيحية أن رزقت زعيما في مرتبته قطاً.

ويعرف على أوغيسطينيوس أنه في بداية حياته كان ماجنا متهتكا وشابا عربيدا. إلا أنه تاب بعد ذلك وأصبح متدينا وزاهدا متقشفا. وبالتالى، كان القديس أوغسطين ثاقب الذهن، واسع الفكر، غزير العلم، ارتوى من مبادئ الديانة المسيحية، فأصبح من أكبر القسيسين ورجالات الكنيسة الكاثوليكية. وقد كرس حياته الصالحة في مقاومة الزنادقة ومكافحة المذاهب الأخرى التي من شأنها أن تقف حجر عثرة في سبيل تقدم الديانة المسيحية؛ وكان يستعمل سائر الوسائل لمحاربة المذهب الدوناتي (donatisme) الذي كان يرمى الكاثوليكيين بتسرب الضعف إلى عقيدتهم الدينية كما كان يحارب المذهب المانكي يرمى الكاثوليكيين جسرب الضعف إلى عقيدتهم الدينية كما كان يحارب المذهب المانكي الوندال."

وعلى الرغم من لقافة أوغسطين اللاتينية، فإنه كان يقدم قداسه ومواعظه باللغة المحلية أو اللغة الفينيقية ؛ لأن الأمازيفيين في شمال إفريقيا كانوا يجهلون اللغة اللاتينية لكونها لغة المثقفين الذين درسوا بروما وأصبحوا من مؤيدي الحكومة الرومانية، بل كانوا يرفضونها؛ لأنها لغة المستعمر، والهدف من نشرها في الأوساط الأمازيفية هو العمل على

نشر سياسة الروماني فقد ظل الشعب المفريي يتكلم الفينيقية ويحدثنا القديس النائير الروماني فقد ظل الشعب المفريي يتكلم الفينيقية ويحدثنا القديس (أوغسطونيوس) وهو أحد رجال الدين المفارية، أنه كان يستعيل عليه أن يلقى قداسه باللغة اللاتينية لأن معظم الناس الذين يستمعون إليه لايعرفون حرفا واحدا من اللاتينية، وإنما كانوا يعرفون اللغة الفينيقية، التي كانت منتشرة انتشارا واسما، حتى إن العرب الذين جاؤوا المغرب وجدوا الناس يتكلمون اللغة الفينيقية، وهي لغة سامية أخت العربية، بل إنها لهجة من اللهجات العربية فكان الانتقال منها إلى لغة أخرى كالانتقال من اللهجة المغربية إلى المشرقية.

وكان أوغسطينيوس شخصا مثقفا وفيلسوفا لاهوتيا موسوعيا لم يستطع أحد أن يصل إلى مستوى هذا العالم إبان العصر القديم حيث امتلك ثقافة لاتينية عميقة وواسعة المدارك ومتنوعة المستويات والمفاصل، وعد في المجال الديني ضمن آباء الكنيسة. ولا يمكن أن نضع إلى جانب أوغستان الجزائري إلا شخصًا واحدًا يقترب منه فكريًا وهو المثقف المغربي الكبير يوبا الثاني الذي نهل من معارف عدة، وتمكن من لفات مختلفة، وتبحر في الكثير من المعارف العلمية والأدبية والفنية والسياسية والإدارية.

ومن جهة أخرى، ترك لنا أوغسطين نظرية فلسفية دينية متكاملة مازالت تدرس وتناقش إلى يومنا هذا في الملتق يبات اللاهونية والفكرية، وتنسب إليه تحت اسم" الأوغسطينية" .Augustinienne

وثمة عوامل عدة تحكمت في توجيه شخصية أوغسطين، ويمكن إجمالها في: خطابة شيشرون، وقراءة الإنجيل و الاطلاع على تأويلاته وفحص لغة كتابته وخاصة الإنجيل الإفريقي، والانسياق وراء العقيدة الثنائية التي تسمى بالمانيكية، كما تأثر كثيرا بفلسفة أفلوطين والفلسفة الأفلوطينية المحدثة.

ومن مرتكزات نظرية أوغمه طين: الإيمان الروحي، والحب، والعقل، والحكم المادل، والقدر الإلهي، والإرادة، والخير، و التذكر بدل الجهل والنسيان، والحرب العادلة، والخطيئة الأصلية، والطبيعة، والتعويض، والتجسيد العلولي، والملكية الخاصة.

الف أوغيسطينوس أكثر من مائتى كتاب باللاتينية، وتصنف كتبه وردوده ضمن إطار الثورات الدينية والأدبية التى كانت تشتعل فى نوميديا بالخصوص بين الدوناتية والكنيسة الإفريقية المسيحية. وكان المناضل الأمازيغى دوناتوس هو الذى يقود الحركة الدوناتية، ومن المعلوم أن هذه الحركة ذات طابع دينى شعبى ثورى راديكالى تتشكل من الفقراء والمعدمين والبؤساء والثوار المحليين والعبيد الضعفاء، تدافع عن هوية الساكلة واستقلال دولة تامازغا، وتحارب الرومان وتطالب السكان المحليين بطردهم بالقوة من شمال إفريقها.

أما الكنيسة الكاثوليكية الأمازينية التي يتزعمها أوغستان فقد استهدفت نشر العقيدة المسيحية كما هو متعارف عليها في الكنيسة المركزية الرومانية، بيد أن هذه الكنيسة كانت في خدمة الإمبراطور الروماني قسطنطين، تهادن الحكومة الرومانية في حالات السلم والحرب، وتعطى المشروعية الدينية للمعمرين الأجانب والمرابين وأصحاب النفوذ، وتبرر استغلال الإقطاع الروماني لساكنة نوميديا بصفة خاصة وشمال إفريقيا بصفة عامة.

وعليه، لابد من وضع مؤلفات أوغيسطينوس ضمن هذا السياق التاريخي الذي ينحصر في الصراع الأمازيني ضد الرومان والوندال، وضمن الصراع الديني والاجتماعي والعسكري الذي كانت تخوضه الكنيسة الكاثوليكية ضد المذهب الدوناتي وحركة الدوارين الاجتماعية . وكانت لا تناصر في ذلك سوى القوات الرومانية وتؤيد كل القرارات التي تصدرها الحكومة اللاتينية لإبادة المعارضين الأمازينيين.

وجل الكتب التى الفها القديس اوغسطينيوس كانت باللغة اللاتينية، لكن قداسه الدينى كان يقدمه باللغة الفينيقية أو اللغة المحلية التى كان يفهمها الشعب الأمازيغى؛ لأن اللاتينية كانت مقتصرة على كبار المتقفين والموظفين الإداريين التابعية لحكومة روما، وفي هذا يقول القديس أوغسطين؛ إن الدولة الرومانية التى تعرف كيف تحكم الشعوب؛ لم تقرض على المغلوبة منها سيطرتها فحسب، بل لفتها أيضاً.

وعلى أى حال، فالقديس أوغسطين عميق التفكير، ورجل دبلوماسى فى تعامله مع الرومان، كثير الجدال والمناظرة، وهو كذلك: "فيلسوف قبل كل شيء، رجل بحلل الآراء ويرى كل ماتحوى ومبدأها الأول ومداها ونتائجها النهائية. وهو فوق ذلك خطيب عظيم مؤرخ أو بالأحرى فيلسوف للتاريخ فى كتابه مدينة الله"، وهو أخيرا شاعر للقلب والوجدان المتع فى اعترافاته الخالدة. وربعا كان هذا الرجل أغرب رجل فى العالم القديم كله".

ومن أهم كتب أوغسطين: اعترافاتي، ومدينة الله، والثالوث المقدس، والنعمة.

(i) اعترافات أوغسطينوس،

ومن أهم مؤلفات القديس أوغسنان سيرته "اعترافاتى" Mes confessions التى أصبحت بمثابة البداية الحقيقية للكتابة الأوطبيوغرافية فى الفكر الإنسانى، ويعنى هذا أن هذا المؤلف هو أول كتاب وصل إلينا فى باب السيرة الذاتية الروحية ذات الطابع الدينى الذى يشتبك بالطابع التاريخى، حيث بقدم فيه الكاتب اعترافاته بكل صدق وصراحة، ويفصل حياته النربية ويوضح انسياقه وراء الأهواء والشهوات، ولاسيما فى قرطاج حيث ولع بالمسرح والحب والجنس، ويبين لنا كيف تعرف الله وكيف انتقل بعد ذلك إلى الفكر المسيحى، كما يكشف لنا عن تصوره وموقفه من الصراع العقائدى والاجتماعي والتاريخي الذي كان بعيش فيه أوغسطين إبان مرحلة الصراع الأمازبني / الروماني.

ويدعبو الكاتب في الأخيس في هذا المؤلف الديني إلى سلام الروح ومنحبة الإله والارتماء في أحضان الرب من أجل الاستراحة النورانية.

وتعنى الاعترافات في المفهوم المسيحي بوح الإنسان واعترافه للراهب بأخطائه وذنويه قصد الحصول على العفو. ويسير الكتاب في هذا المنحي الاعترافي المسيحي، فيعترف أوغسطين بكل جرأة بأخطائه ومجونه من أجل الظفر بالتوبة والففران الرباني.

ومن المعروف أن هذا الكتاب كتب بين٢٩١ و٤٠٠م في حياة الكاتب أوغسطين، بينما كتاب " مدينة الله " و"الثالوث المقدس" لم يكتبا ويستكملا إلا بعد وفاته وبالضبط في ٤٠٠ م. وإذا أراد الدارسون التأريخ للسيرة الذاتية في الغرب يبدءون بالقديس أوغسطين ليتبع بجان جاك روسو بكتابه اعترافات روسو"، على الرغم من أن أوغسطين مفكر عبقري أمازيني لا يمت بصلة كبيرة إلى الهوية الأوربية من حيث اللغة والهوية والشعور والوجدان. ومهما حاول الرومان رومنة المثقفين الأمازينيين وتجنيسهم، فقد ظل هؤلاء متشبثين بهويتهم الأصلية والدفاع عن وطنهم كما فعل أوغسطين لما مات شهيدا من أجل حرية مدينته عنابة.

والدليل على ريادة سيرة أوغسطين ومكانتها في الأدب الإنساني والعالى ما قاله الدكتور إحسان عباس في كتابه "فن السيرة": "وفي السير الذاتية بالفرب معالم كبيرة كان لكل معلم منها أثره في كتابة السيرة الذاتية وطريقتها، وفي طليعة تلك السير" اعترافات القديس أوغسطيس" فإنها فتحت أمام الكتاب مجالا جديدا من الصراحة الاعترافية، وشجعت الميل إلى تعرية النفس، في حالات كثيرة تلتبس بالآثام، أو يثقل فيها عناء الضمير".

ومن أهم مميزات كتاب اعترافاتى أنه كتب بطريقة شاعرية روحانية وجدانية يستقطر فيها الكاتب دموع المعاصى والذنوب ليموضها براحة التوية والغفران مقابلا بين الحياة والموت والدنيا والآخرة.

(ب) مدينة الله،

يشتمل كتاب "مدينة الله" La cité de Dieu على اثنين وعشرين فصلا أراد فيها مناحبها أن يبين فضل الآخرة على الحياة الدنيا ضمن منظور عقدى مسيحى. كما يؤول فيه كتاب الإنجيل من خلال اجتهاداته وتجاربه الدينية والروحانية متأثرا في ذلك بالفاسفة الأفلوطينية والأفلوطينية المحدثة والعقيدة المانيكية.

هذا، ويحوى المؤلف آراء عميقة وحصيفة في مجال فلسفة التأريخ وتأريخ اللاهوت وتقسير الإنجيل وتأويله، وقد انتشرت آراؤه الدينية والفلسفية بين المفكرين واللاهوتيين المسيحيين فيما بعد، وعرفت تصوراته الدينية وتفسيراته المذهبية بالنظرية (الأوغسطينية).

وسيهتم المسيحيون فيما بعد بأفكار أوغسطين التي طرحها في كتابه "مدينة الله" خاصة فكرة الخطيئة، وفكرة الحكم الحر، ولاهوتية التاريخ.

ولا بد أن نذكر أن أوغسطين قد حارب الدوناتية والمانكية والآرية والهيلاجية واليهادجية واليهادية والهيادية واليهادية واليهادية واليهادة والدينية المنحرفة، وحاول في كتاباته جاهدا التوفيق بين المقل والإيمان.

(ج) الثالوث الأقدس:

يلاحظ على هذا الكتاب أنه لم يجمع ويستكمل إلا بعد وفاة القديس أوغسطين وذلك في سنة ٢٠٠م، ويعالج المعتقد المسيحي الذي يتمثل في الثالوث أو التثليث أو الثالوث الأقدس ضمن التصور المسيحي الكاثوليكي، أي أن الكتاب يدرس التصور المسيحي الذي يشخص الرب في ثلاثة أشخاص أو أقانيم (الأب، والابن، والروح المقدسة) متميزة ومختلفة ومتساوية ومنصهرة في بوتقة طبيعية واحدة (الحلولية)غير منقسمة (وحدة الوجود).

٣- مظاهر مقاومة أغوسطينوس:

يمكن الحديث عن مرحلتين في حياة أوغسطينوس على مستوى المقاومة، وهما: مرحلة الاحتلال الروماني ومرحلة الغزو الوندالي،

(أ) مرحلة الاحتلال الروماني،

كان أوغسطينوس في هذه المرحلة الأولى مهادنًا للرومان وخائنا للقضية الأمازيفية وخادما للكنسية المسيحية الرسمية الموجودة بروما ومواليا للإمبراطور الروماني قسطنطين.

وقد حارب القديس أوغسطينوس المذهب الدوناتي وكل أتباعه الثوريين، كما وقف في وجه حركة الدوارين بالقوة والصرامة وذلك بتشريد المنشقين عن السلطة الرومانية المركزية وكل المتمردين عن النظام الإمبراطوري اللاتيني بالاعتماد على سياسة القمم والتقتيل والتنكيل. وساهم كذلك في إعداد محاكم التفتيش الدينية إرضاء للحكومة الرومانية وطمعا في الفنائم المادية والامتيازات المعنوية لتصفية الدوناتيين والقضاء على المنشقين عن الكنيسة المسيحية الكاثوليكية المركزية أو الإفريقية.

ومن المعلوم، أن الأمازيفيين رفضوا المسيحية الرومانية التي كان يدعو إليها قسطنطينوس الأول؛ لأنهم وجدوها عقيدة لا تخدم سوى الأقوياء من الحكام الرومان، وتقدم المشروعية الدينية للمستغلين الغزاة الأجانب لاسترقاق العبيد وتسخيرهم في الأعمال الشاقة من أجل مصالحهم ومآرب الإمبراطور والحكومة الرومانية، ومن أجل سعادة الشعب الإيطالي الذي كان يعيش في الترف ويحبوحة العيش على حسب الأمازيفيين الأفارقة الذين كان الجوع ينخر بطونهم ولم يجدوا ما يعيلون به أولادهم وأسرهم، هذا ما دفع الأمازيفيين للانتقال إلى المذهب النوناتي الثوري الاجتماعي الذي كان يدافع عن الطبقات الفقيرة.

ويقول الأستاذ محمد شفيق في هذا الصدد: 'ولما انقلب الوضع الدبني في روما نفسها، إذ تخلى الإمبراطور قونسطانتينوس الأول Constantinuslعن الوثنية، سنة ٢١٦م، واتخذ المسيحية دينا للدولة، لم يلبث أن ظهر من بين النصارى الأمازيغيين ثلة من الزعماء الروحيين أعلنوا انشقاقهم عن الكنيسة الرسمية: فسموا بـ الدوناتيين Donatistes نسبة إلى دوناتوس Donatus أحد منشطى حركتهم. وانتشرت دعوتهم في البوادي خاصة، واستمرت تنفخ في النفوس روح المقاومة المعنوية للرومان ثم للبيزنطيين بعدهم، إلى أن جاء الإسلام، وذلك رغم ما لقيه المنشقون من أنواع التنكيل والتشريد، ورغم مساندة القديس أوغسطينوس الأمازيغي الأصل الكنيسة الرومانية الرسمية."

ويتبين لنا مما سبق أن صراع أوغسطينوس مع الدوناتيين والدوارين لم يكن في الحقيقة صراعا دينيا كما يبدو ذلك على مستوى السطح، بل كان صراعا سياسيا واجتماعيا بين أنصار الرومنة والتطبيع مع الرومان ويتزعمهم في ذلك القديس

تاريخ الظسفة

أوغسطين، وآنصار الثورة الراديكالية الذين يدافعون عن المصالح الأمازيفية ويحاربون الإمبراطورية اللاتينية وعملاءها المهادنين الخونة وكل الجواسيس الذين يسخرون من أجل خدمة النظام الروماني ودعم قواته المتوحشة، ويمثل هذا التيار الثوري القائد الديني القديس دوناتوس.

(ب) مرحلة الغزو الولدالي:

لم تظهر مقاومة أوغسطينوس إلا في مرحلة الغزو الوندالي أثناء محاصرة بونيفاص قائد الوندال المتوحشين الهمج الذين قصدوا مدينة عنابة لمحاصرتها وتطويقها والتنكيل باهلها وتدمير عمرانها وتخريب آثارها وقتل ساكنتها . وقد دافع عنها أوغستان دفاع الأبطال حتى توفى شهيدا سنة ٢٦٠ م. وبعد ذلك، سقطت المدينة في قبضة الأعداء. ويقول الدكتور عز الدين المناصرة في هذا الصدد: "جاء الفائدال (يقصد الوندال) بقيادة جنسريق سنة ٢٩٤م واحتلوا الجزائر بعد أن قاوم القديس أوغسطين مقاومة باسلة دفاعا عن مدينة بونة (عنابة) التي كانت آخر معقل روماني يسقط في يد قبائل الفائدال ثم سقطت قرطاجنة، حيث أصبحت عاصمة لهم، واستمرت دولة الفائدال من ١٣٤١م عمرهم واستمرت دولة الفائدال من ١٣٤١م شمية الأندلس (فاندولوسيا). وقد سيطر الفائدال على تونس ونوميديا وتبسة والغرب تسمية الأندلس (فاندولوسيا). وقد سيطر الفائدال على تونس ونوميديا وتبسة والغرب

وقد تعاطف حتى الذين اعتنقوا الأربوسية من هؤلاء الوندال مع ضعايا عنابة، واستتكروا وحشية التنكيل والقهر والبطش اللا إنساني ضد ساكنة الجزائر.. ولكن في التاريخ البشرى لا تنفع ساعات الحسرة والندم.

فيلون الإسكندري

عمل فيلون الإسكندرى في كل أثره الأدبى والفلسفى على ترقية وتطوير التأويل الرمزى في سبيل إنارة وتوضيح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النص المقدس. فهناك علامات متوارية في نسيج هذا النص تسمح بتأويل عباراته والاتفاق حول مضامينها ودلالاتها.

حسب فيلون، إذا ذكر العهد القديم كلمة "شجرة" فإنه يوحى بدلالة تتجاوز الإطار الحسى لندل على مدلول أبعد غوراً: الشجرة ليكشف عن مدلولات رمزية ضمنية. هكذا يصبح الحرف والمعنى عند حجب الدال ليبلغ المدلول الخفى وغير المرئى وهو نشاط وممارسة ليس في متناول الجميع وإنما يقتضى السلوك الروحى والباطني للتحكم فيه والأخذ بزمامه. يسلم فيلون بأن الخطاب الديني هو بالضرورة خطاب روحى وباطني (esoterique) يشير إلى أشياء خفية وعوالم غريبة ومفارقة وأسرار باطنية. والتأويل الرمزى وحده القادر على فك عقدها وحل ألفازها.

أوريجان يتحدث عن دلالة ثلاثية للنص المقدس: معنى حرفى ومعنى نفسى ومعنى روحى، على غرار هوية الإنسان: جسد ونفس وروح تتمتّع هذه الدلالة بمراتب وتراتبات قيمية حسب درجات الناس وطاقة عقولهم: المعنى الحرفى للعامة والمعنى النفسى للخاصة والمعنى الروحى لخاصة الخاصة. طبقات المعنى المؤسسة للنص المقدّس تسمح باختراق القشر الظاهر لبلوغ اللبّ الباطن. هذه النمطية التى ارتضاها أوريجين من شانها أن تجد روابط ومناسبات بين العهد القديم والعقد الجديد، فهو يعتبر أن النص ينطوى على معنيين ملتحمين؛ معنى حرفى يدعّمه ويرتقى به إلى مصاف البعد الروحى أو المعنى الكريستولوجى (المسيحى)، وهذا بدلّ على أن كل حرف من النص المقدس يتضمن أسرارًا وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التأويل الرمزى والنمطى. فالحرف هو حامل النفس عامل سرّ الروح والمعنى مثلما الجسد في أسطورة العربة الأفلوطينية هو حامل النفس بالأزلية. الحرف في النص المقدس هو حامل روح الإله ولا يتمّ اعتناق هذه الروح سوى بالانعتاق من المحسوس.

٧_ هيرمينوطيقا الأعماق وبداهة الآفاق:

أصالة أوغسطين تكمن في اعتبار اللفظ والمعنى شيئًا واحدا. فاللفظ بدل على المنى وهذا الأخير ليس شيئًا مفارقا ومتعاليا على القالب اللفظى الذى يحتويه وينطوى عليه، والبحث عن المنى في الكتابات المقدّسة ليس مجرّد بحث معرفى بواسطة آليات وتقنيات

محددة وإنما هو في الأساس بحث أنطولوجي بميّز كينونة الإنسان في رّمتها، ما يهدف إليه التأويل الأغسطيني هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة من النص المقدّس، فهذا الأخير لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعمّ أجزاءه وتفاصيله، لأنه خطاب واضح ويديهي وإنما يتطلّب تفسيرا من أجل فهم واستيعاب دلالته المستعصية على الإدراك.

مستعيد أوغسطين التقسيم الرواقي بين اللوغوس الداخلي واللوغوس الخارجي ليقرّر بحقيقة اللفظ الجوَّاني (Verbum interius) في فهم مضامين النص. فهو لفظ غير مادّي لأنه ينبع من أعماق القميدية، ويميِّرْ أوغسطين بين كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له وكلمته المتجمِّدة في شخص المديح الذي انخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليم إلهية. فهذه الكلمة المتجسِّدة في الحسُّ والتاريخ هي صورة طبق الأصل الأزلى، لكنها أيضا شيء آخر مختلف عن أصله ومنبعه، اللفظ الناسوتي لا يضاهي اللفظ اللاهوتي وجودا ومعرفة، والعلامات الدالة على الأشياء لا تكفي بذاتها وإنما تحيل إلى هذه الأشياء كموضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاد طاقاتها. فهناك بحث مفهوم عن شيء مفهوم لا يعتريه التوفُّف أو الركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل حوار مفتوح ولانهائي مع حقائق هذه الأشياء كمسار مستمّر وغير مكتمل. هذه الفكرة أفادت معظم الفلسفات التأويلية من كلدينيوس وحتى غادامير، لأن جدلية اللفظ البراني واللفظ الجوَّاني تعكس في الواقع جدلية السؤال الجواب في مسار لانهائي. يعتبر دلتاي أن التأويل لم يعرف النسقية والنتظير إلا مم البروتستانتية خصوصا مع حركة الإصلاح عند مارتن لوثر، لكن نشاط هذا الأخير انحصر في ترجمة وتنسير الكتابات القدسة، ينطلق لوثر هو الآخر من مبدأ وضوح وبداهة الكتابات القدسة ويرفض التأويل الرمزي كما تبدي عند فيلون وأورجين ليركز نشاطه التفسيري على المعنى الحرفي للنص القدّس. فالمعنى ليس شيئًا مفارقًا وإنما هو محايث للدلالة التي يختزنها الحرف. فهم الحرف (أو الكتابة) يؤدّى إلى تفجير ينابيع المعنى التي تتواجد في طبقاته وأغواره. فحسب لوثر، ينبغي إذن الالتفات إلى الكلام الإلهي والتعلُّق بما يمليه في حرفيته (sui ipsius) (interoses ففي حرفيته تتجلّى روحانيته. لقد سمى لوثر بإصلاحه البروتستانتي إلى الانشيقاق عن سلطة فهم الكنيسية للتراث القديم، إذ عملت هذه الأخبرة على تقنين قواعد وأساليب في قراءة الكتابات المقدسة وبالتالي احتكار المعنى الذي تكشف عنه هذه الكتابات.

أحد تلامذة لوثر وهو ماتياس فلاسيوس توصل إلى تأسيس نظرى للهيرمينوطيقا من خلال معاولة جادة ولامعة "مفتاح الكتابات المقدسة" (١٥٦٧). فهو يقدّم مفتاحا لغويا ومعرفيا ثمينا بقصد إيضاح وإنارة المقاطع الغامضة التى تنطوى عليها هذه الكتابات. غير أنه على غرار لوثر يعتبر هذه الكتابات واضحة بذاتها ولا تنحو عكس الرغبة الإنسانية فى المحبية والخلاص. ما هو غامض ومبهم يعكس فى الحقيقة قصور "الأورغانون" (الآلة) اللغوى والمنطقى المستعان به فى قراءة وتفسير هذه الكتابات. التحكّم فى المنابات المقدسة. لكن رغم إلحاحه على الطابع الألسنى فى قراءة هذه الكتابات، لم يتحرّر فالاسيوس مطلقا من التأويل الرمزى الذى كان يفتتن لاحقيه. فالهيرمينوطيقا التى اكتملت صورتها التمهيدية والتأسيسية مع فلاسيوس لم تنفصل عن عجائب الروح أو المنى وهى تدعو الناسات بقوالب الحرف أو المنى نهم مضامين النص ومقاصده.

ما تمّ الإشارة إليه هو المنحى الباطنى والرمزى الذى سلكه فيلون وأورجين فى سبيل فراءة ما لا يقرأ بأعين محدودة النظر، لأن هذا المنحى يخترق سُمك العبارة ليدرك المعنى الذى يقبع خلفها، والكشف عن المعنى الروحى المتوارى سبيله السلوك والالتزام بالتعاليم، نشاط أوغسطين جاء ليذكر بالتراث الرواقى الفاصل بين لوغوس الأعماق (اللفظ الجوانى) ولوغوس الآفاق (اللفظ البرانى). لكن بالنسبة لأوغسطين لا يتعلق الأمر بحقيقتين متعارضتين: إدراك اللفظ الجوانى والكشف عنه سبيله اللفظ البرانى، وهذا الأخير إذا تمّت ترقيته وقراءته بعمق وصرامة مستعينين بالية لنوية ونحوية، فإنه سيكشف بنفسه عن فحواه المراد إدراكه كما يذهب فلاسيوس، ما يمكن استنتاجه هو أنّ قراءة وتأويل النص من أوغسطين إلى فلاسيوس لم تفادر تربة الخطاب المقدس، وهو أمر عادى في المصر الوسيط لأن الكتابات المقدسة كانت تعبّر عن الحياة الفردية أمر عادى في المصر الوسيط لأن الكتابات المقدّسة كانت تعبّر عن الحياة الفردية

والجماعية برمّتها. في المصر الوسيط المتأخّر وبداية النهضة أصبحت الحاجة إلى ميتودولوجيا نقدية أمرا ضرورياً. تمّت صياغة هذه المنهجية مع روجيه بيكون "الأورغانون الجديد" (١٩٢٠) كبديل عن الأورغانون الأرسطى الذي غذّى معظم الكتابات اللاهوتية والأدبية في العصر الوسيط.

٣-الهيرمينوطيقا النقدية،

مع دانهاور استدملت للمرة الأولى مفردة "هيرمينوطيقا" (١٥٤؛). كان هدفه هو تبيان أنّ كل المسارف والعلوم إنما قاعدتها التأويل، بمعنى تفسير منهجى ووجيه للأشياء والتصوّرات. اعتبرت الهيرمينوطيقا في هذه الفترة كعلم تمهيدى وعام يمنح التلوّم الأخرى أدوات معرفية بقصد تبيان دلالة الأشياء وترجمة ما هو غامض ومبهم في النصوص. واصطلح دانهاور على هذا العلم التمهيدي اسم "هيرمينوطيقا عامة". فقد أدرج في هذا العلم المنطق الأرسطي والتحليل الذي ينطلق من القضايا المركبة إلى عناصرها البسيطة. إذا كان المنطق الأرسطي يراعي صحة أو خطأ القضية، فإنّ تأويلية دانهاور لا تعتد بمصداقية القضية أو المقولة بقدر ما يهمها جوهر ما هو مفكّر فيه أي جوهر المعنى بمعزل عن معيار الحقيقة التي يتحلي بها.

من جهته، يميّز يوهان كلادينيوس بين آلية العقل في إنتاج النصوص والروائع والأثار وبين فن التفسير في تأويل هذه المنتجات الفكرية والنظرية. يشير كلادينيوس كغيره من فلاسفة التأويل في العصور الحديثة إلى الجانب المبهم والغامض من الكتابات والنصوص، ونشاطه التأويلي يعتمد على النقد (Criticus) تقنية شائعة في عصر النهضة) في سبيل إعادة قراءة وتنقيح وتصحيح الكتابات، وهو ما سيممل شلايرماخر على ترقيته وتطبيقه في مؤلفاته: "النقد هو التقييم الصحيح لمصداقية الكتابات والنصوص وقراءتها وفقا للشهادات والمطيات الكافية". بهذا المعنى تتمفصل الهيرمينوطيقا مع النقد، فهذا الأخير له خاصية التقييم والتمحيص ليعقبه نشاط الهيرمينوطيقا في التفسير والفهم.

بتعبير آخر، ينصنب اهتمام النقد على الشكل والبنى، بينما تهتم الهيرمينوطيقا بالمضمون والمعنى، فيما وراء الطابع النطقي للتاويل، يركّز كلادينيو على الجانب العملي

والتربوى: "ليس التأويل سوى تزويد المريد أو الطالب بمفاهيم ضرورية لفهم كامل للنص". وهو ما يفسر لجوء الباحث عن دلالة النص إلى القواميس والمجازات والأشعار. معنى النص يتشكّل بمبناه البيداغوجي الذي يتمثّل في تفسير الألفاظ (لعبة الهوية والاختلاف في المفردة أو المقولة) من خلال الترادف أو التضاد، والبحث عن الاستعارات والصور الحيّة للمقولة. هذه الإرادة في البحث والتفسير هي برانية (أدوات وآليات لنوية) بقدر ما هي جوّانية (رغبة النفس في التعلّم والإدراك). وهي إرادة تربوية لأنها تمكّن الذات من التعبير عن كوامنها: قوّة المجاز، جماليات الأسلوب، فنون الشعر... (لخ. كان هدف كلادينيوس هو بناء نظرية حول مفهوم الرأى كوجهة نظر تربوية وتأويلية تمكّن كل كاتب أو فاعل اجتماعي أو سياسي من التعبير عن آرائه، وقد لاحظ جون غروندان أن محاولة كلادينيوس هي تأويلية على المستوى الفكري وديمقراطية على الصعيد السياسي محاولة كلادينيوس هي تأويلية على المستوى الفكري وديمقراطية على الصعيد السياسي محاولة كلادينيوس هي تأويلية على التعبير عن كينونته الاجتماعية والثقافية والسياسية.

الطابع التربوى للتاويلية عند كلادبنيوس هو في نظر جيورج ماير محدود لأنه يخص بالدرجة الأولى النصوص المكتوبة. إذ هدف ماير هو تمديد البعد العالى للهيرمينوطيقا إلى كل العلامات البشرية والطبيعية سواء أكانت نصوصا أو تشكيلات خطابية أو فنون جميلة أو معادلات رياضية. محاولة ماير هي سيميوطيقا تأويلية لأنها تخص كل العلامات دون استثناء ولا تخص فقط النص المكتوب/ المقروء. تأويل العلامات في نظره هو معرفة الدلالة التي تحتملها العلامة بناء على العلاقة التي تقيمها مع العلامات الأخرى (الصيغة البنيوية) وتبعا لنمط العلاقة التي تربطها بالأشياء والوقائع (الصياغة التاريخية). الصيغة البنيوية هي محل اهتمام ماير، بينما الصيغة التاريخية هي النشاط التأويلي الرئيسي الذي اعتمده دلتاي كما سنري لاحقا، سيميوطيقا ماير تقترب من فلسفة ليبنتز التي تربط كل علامة أو شيء مع العلامات أو الأشياء الأخرى داخل فضاء غير متناه من العوالم الممكنة. مونادولوجيا ليبنتز (المونادات أو النرات الروحية) تقترب في جوهرها من سيميوطيقا ماير التاويلية لأنّ الأولوية التي تعطيها للعلامات هي أولوية في جوهرها من سيميوطيقا ماير التاويلية لأنّ الأولوية التي تعطيها نلعلامات هي أولوية بنيوية وسائكرونية داخل وحدة مركبة. هذه السيميوطيقا هي نقدية بقدر ما هي أخلاقية بنيوية وسائكرونية داخل وحدة مركبة. هذه السيميوطيقا هي نقدية بقدر ما هي أخلاقية

لأن التأويل الذي يرومه الفاعل الحضارى هو سبق وجودى للكمال. مثلما أنّ المونادات تحقق علاقة تكامل وانسجام كوسمولوجي على الصعيد المتافيزيقي، فإنّ الفاعل الحضارى يسعى لتحقيق تكامل اجتماعي مع الأفراد والهويات تتجلّى آثاره في السياسة (اختيار وحُكم ديمقراطي) والثقافة (تعبير فنّى وفكرى عن الشرط الوجودي) والاجتماع (الحريات الفردية والجماعية).

لكن النزوع المالى للتاويلية في عصر الأنوار مع دانهاور وماير وحتى ليبنتز سيجد في طريقه معضلات ثقافية وهي كون التاويل توجّه صوب القراءة الكلاسيكية للنصوص بدل الاستعمال الحرّ للعقل في تقويم التمثّلات والحكم على التصوّرات القديمة.

٤- الهيرميثوطيقا الرومانسية:

ثمة انفصالات وطفرات في العبور من الأنوار إلى العصر الرومانسي وهو كون أن مم انفصالات وطفرات في العبور من الأنوار إلى العصر كان لهم اهتمام بالتأويل مفكري التأويلية في القرن التاسع عشر مثل شلايرماخر كان لهم اهتمام بالتأويل اللاهوتي ولم يكن لهم علم بما استحدثه القرن الثامن عشر من بحوث وتنظيرات حول الهيرمينوطيقا الفلسفية مع كلادينيوس وماير. وهذا الانفصال ظهر خصوصا مع نظرية كانط حول الظاهرة المكن إدراكها بالملكات العقلية والشيء في ذاته الذي لا يمكن إدراكه ويظل في دائرة المجهول واللا مفكر فيه. هذا التمييز الكانطي بين ما يمكن إدراكه عقليا وما لا يمكن الإحاطة به سيساعد شلايرماخر في تشكيل نظرية حول "فن الفهم" تأخذ ببين الاعتبار الحقل النفسي في المعرفة أو البُعد الذاتوي. هذا البعد عمل على تروجيه فريدريك آست في مؤلفه "اسس النحو والتأويل والنقد". المشكل الفلسفي الذي عمل فريدريك آست في مؤلفه "اسس النحو والتأويل والنقد". المشكل الفلسفي الذي عمل الموح المرفية والأنوار)؟ هذا التساؤل يهدف إلى فهم الإغريقي) التي لا تزال تنتج تفاعلاتها في عصرنا (الأنوار)؟ هذا التساؤل يهدف إلى فهم الهوية والاختلاف بين عصر آفل وعصر قائم يحمل في طيّاته الروح الفكرية والأدبية لأسلافه، وهذا الفهم التاريخي يصبح فهمًا ذائيًا لأنه بخص العصر القائم وطريقة مقاربته للحياة والتاريخ والهوية، على غرار آست، عمد فريدريك شليغل إلى الكشف عن مقاربته للحياة والتاريخ والهوية، على غرار آست، عمد فريدريك شليغل إلى الكشف عن

مشكل الفهم الذاتى الذى يجد جذوره الرومانسية فى الروح الحضارية للعصر اليونانى أى فى التراث الفنى والأدبى للعصر التأسيسى، لكن هذا الفهم الذاتى قد يجد فى سبيله عوائق اللافهم لأن ترجمة محتوى الروح الحضارية للمصر اليونانى تبدّل من مسار القصدية والمعنى. فما كان ممكنا فى العصر التأسيسى يصبح مستحيلا فى عصر الأنوار وعكسه، فشمة إذن إزاحة فى الدلالة الأصلية أو ما يسمّى فى الأدبيات الماصرة التحوير أو الخيانة: الترجمة هى خيانة لأنها لا تستهدف المعنى الأصلى بل تعمل على تحويره واحتكاره ممّا يولد حالة اللا فهم تجاه العصر التأسيسى، بتعبير آخر، الفهم هو عدم إدراك جوهر الماضى المتجسد فى قوالبه النصية والتراثية، على خطى شليغل، سيعمل شلايرماخر على البحث عن أسباب عدم الفهم التى تميّز كل ذات واعية. إذا كان التأويل هو الرجوع إلى المصادر الأولى لإدراك القصدية والمنى الأصلى، فإن هذا الرجوع يتمثّر لأسباب نفسية وموضوعية منها مشكل المسافة الزمنية (بين الحاضر والماضى) يتمثّر لأسباب نفسية وموضوعية منها مشكل المسافة الزمنية (بين الحاضر والماضى) المقدسة).

الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر هي فن الفهم، أي إدراك المعنى المتوارى في شايا الخطاب، وهذا الفهم يتأرجح بين الدلالة الذاتية أو الفردية وهو كون كل فرد مسئولاً عن الفكرة التي يشكّلها حول النص أو الواقع أو الماضي وبين الدلالة الموضوعية التي تخضع الآراء الفردية لامتحان لغوى صارم بقصد الكشف عن الرأى السليم من جملة الآراء المبتّر عنها، يسمّى شلايرماخر الدلالة الذاتية "التأويل التقني" ويصطلح على الدلالة الموضوعية اسم "التأويل النحوى"، يدرس التأويل النحوى اللغة تبما للاستعمال الاجتماعي العام، بينما يبحث التأويل التقني عن قصدية متوارية في النص. هذا التأويل بيبير عمّا يسميه "فن الفهم" لأن مصطلح "التقنية" ينطوى في اشتقاقه على مفهوم الفنّ يمنى آلية أو أداة في المقارية لا تخلو من جمالية وشاعرية، لكن المشكل الرئيسي الذي بمعنى آلية أو أداة هي المقارية لا تخلو من جمالية وشاعرية، لكن المشكل الرئيسي الذي داود شلايرماخر هو عدم الفهم: عندما ندًعي أننا فهمنا نصاً أو فكرة فهل الفهم في دام الحالة كامل؟ أليس هناك بقايا عدم الفهم يؤكدها لاحقاً مشكل النسيان وإعادة

النظر والتخلّى عن الحقائق المدركة؟ هذا المشكل دفع شلايرماخر إلى تحبيد التأويل النوضوعى الذى يسعى إلى إعادة بناء المعنى الأصلى للنص بدلا من التأويل الذاتى الذى يضفى على النص دلالة أو قصدية لم يعبّر عنها الكاتب. لكن نراه ينغمس فى توفيقية فلسفية عندما يقول بأنّ أفضل فهم للنص هو "محاكاة" الكاتب أى أن نتموضع فى موقعه وعصره لندرك معنى ما أراد قوله فى خطابه، هنا يتبدّى التناقض الفلسفى الذى وقع فيه شلايرماخر بين الأولوية التى يعطيها للتأويل الموضوعى (منهجًا وصرامة) وإمكانية أن يكشف التأويل الذاتى عن حقيقة النص عبر تجرية التكهّن (التموضع فى موقع الكاتب). العامل النفسى فى فهم النص لم يكن مقتصرا على رومانسية شلايرماخر وإنما شغل أيضا أبحث دلتاى، هذا الأخير الذى ادعى بأنه من المكن فهم الكاتب بإضفاء المنى براه المؤوّل مناسبا. "الحقيقة والمنهج" لغادامير هو فى مجمله احتجاج على هذه "النفسنة" الشاملة لمشكل التأويل.

فى الواقع، محاولات شلايرماخر هى الوجود فى فضاء معرفى يتعالى على التأويلات الموضوعية والذاتية، لأنّ الهمّ التأويلى يتلخّص عنده فى مسألة الحوار أو جدلية السؤال والجواب بين المؤول والنص. فالتأويل عنده "هو فن الفهم الصحيح لخطاب الفير وعلى وجه الخصوص الخطاب المكتوب". فالتأويل يتأرجع بين نزوع ذاتى فى إدراك حقيقة النص وهمّ موضوعى فى استعمال الآليات اللفوية والنقدية فى حصر هذه الحقيقة. تأويل النص هو فتح حوار خلاق معه وطرح المشكلات والأسئلة حول حقيقته التاريخية والوجودية، لأنّ النص يحتمل فراغات يملؤها القارئ بالأسئلة والإشكالات. فالتأويل فى جوهره حوار وجدلية فى المساءلة والتساؤل: مساءلة النص وتساؤل حول ما يمكن أن يمنحه النص للقارئ رغم المسافحة الزمنية (عصور مباعدة) والثقافة (الأنا والآخر أو الشرق والغرب).

٥- الهيرمينوطيقا التاريخية،

العامل التّاريخي للتأويلية جاء من فكرة "الدور التأويلي" التي ابتكرها آست. تعني هذه الفكرة أنّ حياة الضرد تتجلّى في حلقة واسعة هي المجتمع والحضارة والحياة الكلية

للمجتمع أو الحضارة تتبدّى في سلوكات وتصورات كل فرد على حدة. التاريخانية ظهرت إثر هذه الفكرة التي تسلّم بأنّ كل ظاهرة فردية تدرك وتفهم بناء على سياقها التاريخي.

لكن هذه الفكرة تتطوى على معضلة إبست مولوجية: إذا كانت كل ظاهرة أو حدث يدرك تبعاً لسياقه فإنّ المطيات لا يمكن تطبيقها على الأحداث الأخرى لأنها وليدة حدث خاص له معاييره ولا يمكن اختزاله.

مشكل التاريخانية هو الملاقة البهمة بين الفردي والكولي. للخروج من هذا الدور التأويلي، عمدت التاريخانية إلى التفكير في الشروط الموضوعية للمعرفة التاريخية أي التفكير في ميتودولوجيا معرفية همُّها المنهج أو طريقة قراءة الأحداث وسبر الوقائم. تستمين التاريخانية بالفيلولوجيا كطريقة في إعادة تأسيس المرفة بناءا على التشكيلات اللغوية (اشتقياق، مجاز، منطق، الخ). إذا كانت الهيرمينوطيقا في جوهرها فنًا في الفهم، فإن الفيلولوجيا تعيد تأسيس الظواهر المرفية والنفسية بقصد صياغة هذا الفن. والفهم ليس معرفة أولى أو تأسيسية أو أصلية كما أعلن أوغست بوخ وإنما هو إدراك لما تمّ معرفته مسبقاً. النص هو معرفة مركبة لما تمّ معرفته وحصره والفهم هو "معرفة المرفة أو إدراك ثانوي لجملة تأويلات ومعارف مبتكرة بآليات فيلولوجية صارمة. في مواجهة المنهج الوصفي والفيلولوجي عند بوخ، يجعل يوهان درويزن من الفهم صُلب المعرفة التاريخية والتي هي ليست مجرّد معالجة فيلولوجية، صحيح أن الفهم في تاريخ الهيرمينوطيقا كان يعني قبل كل شيء إدراك قصدية الذات في العبارة اللغوية، ولكن للمبارة أو النص تاريخًا وسيافًا. لهذا السبب اكتسى الفهم في الدراسات التاريخية أهمية كبرى، هدف درويزن هو رفع العلم التاريخي إلى صرامة ومنهجية العلم الطبيعي، الهمّ الإبستمولوجي عنده هو: لماذا نجحت العلوم الطبيعية (الفيزيائية والرياضية) في تشكيل موضوعها المعرفي بطريقة منهجية وعلمية وأخفقت العلوم الإنسانية (التاريخية والفلسفية) في هذه المحاولة؟ هذا لا يعني أنَّ درويزن يريد تطبيق المنهج الطبيعي على الدراسات التاريخية. فهو يقول فقط بأنَّ على العلم التاريخي أن يستحدث نموذجه الخاص قصد ضمان انسجام منهجي محكم. محاولته 'الفن والمنهج' (١٨٦٧) تهدفِ إلى

بناء ما يسمّيه 'التاريخي' وهو جملة شروط موضوعية في تشكيل ليس قوانين التاريخ وإنما قوانين المعرفة التاريخية، على إحياء دلالة مطموسة وإنما الكشف عمّا خفى في الماضى من وقائع وأسرار، بهذا المعنى بضعى الفهم التاريخي مجرّد تعريف لما تمّ معرفته في السابق، أكثر من مجرّد همّ معرفي، الفهم التاريخي هو أيضا سلوك خلقي لأنه مقاربة مباشرة لتواريخ معلية تخص القانون والأسرة والدين والحاضرة والاقتصاد، الخ. العمل التاريخي مثل وظيفة الطبيب وعالم النفس وموظف الأمن: ثمة بعد إيتيكي يشترط الصرامة والمنهجية والبحث، فالمؤرخ ينتقل من وضعية خاصة وفردية إلى الصورة الإجمالية التي تضفي المعنى على التاريخ كجملة قراءات وتأويلات في السلوك الفردي والجماعي سواء أكان سلوكًا ماضيًا مثبّتًا في النصوص أو الوثائق أو سلوكًا حاضرًا في مختلف الميادين الحياتية.

هذه التواريخ المحلية والواقعية تصنع مفهوم التاريخ بوصفه وعيا ذاتيا لبشرية تنعو صوب غائية أخلاقية: معرفة وفهم الذات. والفهم التاريخي للذات هو عملية معقدة ومستمرة. معرفة نهائية للذات هي مجرّد وهم. لهذا السبب كانت نهاية التاريخ (أو غائية التاريخ) ذات طبيعة تكرارية، تعيد صياغة دلالة تاريخية بشكل مستمر ومنتظم لمختلف الأزمنة والأمكنة.

دلتاي

انطلق هو الآخر من مشكل الفهم التاريخي. إرادته في نقد العقل التاريخي مكنته من تدشين تفكير إستمولوجي حول العلوم الإنسانية. إذ كان همّه المعرفي هو إيجاد قاعدة علمية تستند إليها الإنسانيات، وهذه القاعدة تتمثل في التجرية كانعكاس مباشر لبنية الوعي البشري، فالوعي الإنساني المتمثل في العقل هو الذي يفرض أنماطه الصورية وانظمته القبلية على نظام الأشياء، هذا التنظيم القبلي يصبّ في منبع واحد هو النظام البعدي أي التجرية، ترى هنا تأثيرًا كانطيًا مباشرًا على إبستمولوجيا دلتاي التاريخية، لكن سرعان ما تتحوّل علموية دلتاي إلى سيكولوجيا همّها البحث عن الأصول المتعالية

للإدراك البشرى، وكأنَّ الوصول إلى موضوعية العلوم الإنسانية لابد أن يمرُّ عبر بنية الوعى الإنساني، في أستناده إلى الوعى، يرى دلتاي بروز ممضلة الفهم وليس مشكلة التفسير. لأن التفسير يتمتع بمنهج موضوعي قوامه أدوات لغوية ومنطقية وبحوث نظرية وصورية، بينما الفهم هو ذو طبيعة نفسية وجوانية. التفسير هو عمليات فردية تفيد التعدد والتشتت بينما الفهم هو وحدة نفسية في إدراك دلالة النص أو مغزى الحياة. فليس غريبا أن تكون مفردة "الفهم" في اشتقاقها اللغوي هي "أخذ شامل وكوني وجماعي "com- prendre فالفهم هو إدراك حياة خاصة أو فردية في ضوء الحياة الاجتماعية المعاشة أي في سياق حدث أو تاريخ، لهذا كان دلتاي يردِّد في الغالب "إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية"، لأن الطبيعة علامات وقوانين والنفس هي وحدة ذهنية وروحية مركبة تدرك ذاتها بشكل حدسي ومباشر. من هذه السيكولوجيا الوصفية استخلص دلتاي مفهوم التجرية المعاشة أي علاقة الوعى بذاته ومحيطه كبنية أولية تميّز معظم تصوراتنا للوجود وأحكامنا القيمية. وهي التجرية نفسها التي تميّز عالاقة العلوم الإنسانية بذاتها وبموضوعها: نوع من التأمل الذائي في الأصول والمبادئ والغايات، أي شكلاً من أشكال الحوار مع الذات أو المونولوج، لكن المازق الذي وقع فيه دلتاي وأشار إليه هايدغر وغادامير هو تأرجحه بين النزوع العلموي في إيجاد قاعدة كونية تستند إليها العلوم الإنسانية وبين تاريخية الفهم الإنسائي التي تفيد النتاهي والنزوع الذاتوي.

٦- الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية والوجودية،

مقولات النجرية المعاشة وعالم الحياة النفسية التى وظفها دلتاى فى قراعته لظاهرة الفهم وجدت صداها النظرى عند إدموند هوسرل مؤسس الفينومينولوجيا أو الظاهرية. رغم نفوره من القراءات التأويلية للنص لأن التأويل ليس علمًا صارمًا وإنما هو اجتهادات فردية بمعية أدوات وتقنيات، قام هو سيرل على الرغم منه بإرساء القواعد الأولية لهيرمينوطيقا فينومينولوجية، لم يكن همّه المعرفي هو تأويل الظواهر وإنما الظواهر ذاتها كما تتبدى للوعى الإنساني، التأويل هو مجرّد تقنية في الوصول إلى جوهر الأشياء

أو القصدية المتعالية الكامنة في النص، والفهم بوصفه جوهر التأويل هو الانتقال من العبارة إلى الدافع النفسى أو من الخطاب إلى التساؤل الذي يحركه. هذه المشكلات التأويلية ميزت معظم أعمال هوسيرل رغم تمسكه القوى بالفكر الذي نذر له وهو الفينومينولوجيا. لماذا نفور هوسيرل من التأويل؟ لأن إدراك الأشياء ذاتها هو من نشاط الرؤية وليس الخطاب.

الفينومينولوجيا

هى رؤية حدسية تستهدف جوهر الشيء بعيدا عن صخب الخطابات والتأويلات التي تحوم حول الشيء بشكل "زويمي" ولا تدركه في الصميم، ما يريد هوسيرل التنبيه عليه هو أن الخطاب حول الشيء لا يعني أننا ندرك هذا الشيء في جوهره. لهذا جاءت الرؤية كبُعد معرفي في إدراك غور الأمور، لكن هل تكفي الرؤية وحدها دون لغة تحصرها في قروالب وحروف وتمنحها هكذا الاستمرارية والخلود؟ ما يهم هوسيرل على وجه الخصوص هو الظاهرة الأصلية كما هي معطاة للرؤية والوعي، وتأويل الظاهرة هو مجرّد بناء على بناءات أخرى تحجب أصالة الظاهرة بقدر ما تبعد الوعي عن جوهر الأشياء، بين الخطاب والظاهرة ثمة فراغات وعتمات تكشف عنها الفينومينولوجيا بتقنياتها التأويلية: الحدس والإرجاع الماهوي والتجرية المعاشة، إلخ، خصوصا مع مفهوم التأويلية: الحدس والإرجاع الماهوي والتجرية المعاشة، إلخ، خصوصا مع مفهوم التأويلية الذي يشكل صلب الالتحام بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، لأنه يرسي القواعد الأولية لمفهوم أفق المني كما يراه أو يدركه الوعي القصدي وينزل مفهوم الذات من عليائه الذاتوية.

على منوال هوسيرل، عمد نمارتن هايدغر إلى تفكيك مفهوم الذات والتفكير في الأصول الفينومينولوجية والأنطولوجية لظاهرة الفهم، يخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني هو "وجود مؤوّل" بمعنى وجود يتجسد في اللغة، على اعتبار أن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات على ما ثمّ تشكيله في اللغة، لهذا السبب يرفض التأمّل الإبستمولوجي حول الفهم الذي افتتحه درويزن ودلتاي معتبرا أن هذا التفكير

الفلسفي كان في جوهره تأويلاً ثانويًا وسطحيًا لمشكل الفهم. الفهم عند هابدغر هو الإحاطة بالشيء ذاته (وهنا يظلٌ وفيا للتراث الفينومينولوجي لهوسيرل) وفق نمط في الوجود وليس وفق نمط في المعرفة، أن نفهم الشيء أو النص ليس فقط أن نقتني بشأنه معارف وعلومًا وإنما نمارس نوعاً من الفنّ وجمالية في الاستعمال أي تقنية في المقاربة هي في جوهرها أحاسيس وأذواق وليس مجرد تصورات وإدراكات. المشكل الرئيسي هو كيف أتعامل مع النص وليس كيف أدرك النص بناء على معارف أمثلكها؟ بتعبير آخر، المستويات الوجودية التي يقيم فيها الوعي الإنساني تنطلب ابتكارات فردية وإمكانات ورؤي وليست مجرَّد طرق استعمال أو برامج جاهزة. لهذا يلحُّ هايدغر على مفهوم "الهمَّ" كارضية متوارية لكل سلوك بشرى. الهمّ الأنطولوجي هو التعامل مع الأشياء والحقائق بوصفها مشاريع وإمكانات وليس كبرامج وخرائط. الفهم هو في جوهره لعبة شطرنج تستدعي الذكاء والحيلة والحذافة ولا تعتمد على معارف مسبقة أو بيانات جاهزة، قبل هايدغر كانت العملية الفكرية هي أن نفسر أكثر لنفهم أفضل. لكن مع فيلسوف فرايبورغ انقلبت هذه المملية ليصبح الفهم ذا أولوية مقارنة مم التأويل وهذا الأخير هو مجرد إيضاح الوضعيات الأنطولوجية للفهم. بتعبير رمزي، الفهم هو الوعي داخل أنفاق الوجود المظلمة والتأويل هو المصباح الذي ينير سبيله في طريقه نحو سبق مشاريعه وإمكاناته. التأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما نمّ تعتيمه في الفهم.

فالفهم ليس مجرد قبض بديهى وسعيد لدلالة النص وإنما يتعثّر أمام الوضعيات الغامضة والمبهمة من القصدية الكامنة في هذا النص، فهو يستعين بالتأويل من أجل رفع الحجب والكثافات التي تحول دون إدراكه لذاته عبر الغيرية المتجسدة في النص. ما يريد هايدغر قوله هو أن الفلسفة عبر كينونتها التأويلية هي إنارة وإيضاح بمعنى تخليص وتحرير، في الظلمة والعتمة نحيا في الظلم والقهر والاستبعاد لأن وجودنا مكبل بسلطة التعتيم والتحوير والاحتكار أو ما يسميه هايدغر "صخب الكائن" أي الشمارات الأيديولوجية والبيانات السياسية التي تبتر الإنسان عن أرضيته الأنطولوجية. لكن في الضوء والرؤية والإنارة، فإننا نحيا في الحرية والانعتاق ونستطيع بقضل هذه الإنارة

تاريخ القلسقة ٠

التمييز والإفلات من قهر الخطابات والإرادات، باختصار، هيرمينوطيقا هايدغر هي مكينة حرب ضد "الاستلاب": ضد استلاب الوعي في كينونته الوجودية. هذا الاستلاب هو في الوقت نفسه من صنع الهوية (أوهام، جنون العظمة، أنانية ...) ومن أداء الغيرية هو في الوقت نفسه من صنع الهوية (أوهام، جنون العظمة، أنانية ...) ومن أداء الغيرية (سلطة، قهر، استعباد ..). لهذا جاءت هيرمينوطيقا هايدغر تقنية في "الهدم بمنني تفكيك هذه الاستلابات التي تحول الوعي دون تحقيق كينونته وسبق مشاريعه. ينطلق هذا العمل التفكيكي من فكرة مفادها أن الفهم يتجاوز الطبيعة الذرية للغة وإن كان يحيا في قارة المنطق والمنطق والمنطق.) التي تحول الوعي دون التمفيصل مع العالم، وهو السبيل الذي معادلات رياضية ...) التي تحول الوعي دون التمفيصل مع العالم، وهو السبيل الذي سيسلكه غادامير عندما يرى في اللغة تحقيقاً فعليًا لتناهي الكائن وليس مجرد علامات السنية وقضايا منطقية. مجاوزة الطابع الذرى والمنطقي للغة هي قراءة ما لم تقله هذه اللغة، بمعني الغوص في الأرضيات التحتية لما تريد التعبير عنه تلميحا ولم نقله تصريحا عبر علاماتها وقضاياها. الكشف عن "إرادة التعبير" في اللغة ذاتها هو من عمل النشاط التاويلي كما يرى هايدغر أن عمال الفلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين الذين وظفوا قدراتهم وإلهاماتهم الخاصة في هذه المرحلة لتقصي حقيقة الكون.

كانت هذه المجموعات الفكرية الثلاث نادرة الاتصال فيما بينها، ومع ذلك فإن بعض الفلاسفة المتأخرين مثل موسى بن ميمون (Maimonides) استفاد ممن سبقه (أبو حامد الغزالي)، وكذلك فعل توما الأكويني Aquinasأيضا مع سلفه "موسى بن ميمون" المعروف أيضا في الغرب باسم "Rabbi Moses" ويؤكد مؤلف كتاب ملحمة المصور الوسطى أيضا في الغرب باسم "Rabbi Moses" ويؤكد مؤلف كتاب ملحمة المصور الوسطى ريمي براغ - وهو محق في هذا- أننا بننا قادرين على معرفة التبادل الغني بين هؤلاء الفلاسفة، الأمر الذي لم يكن متوافرا لدى هؤلاء إلا نادرا . وعلى الرغم من ذلك، يدعونا الكاتب إلى المشاركة في تلك النوعية من الحساسية التي دفعت إلى إنجاز هذا العمل المائن الذي اتسم بالسلاسة الكبيرة لاحتفاظه بالأسلوب الرسمي للمحاضرات الأصلية.

والحقيقة أن ذلك النشاط المترابط الذي يمكننا من فهم انفسنا كلما اردنا فهم الأخرين قد نجح في رسم حدود الرحلة حيث ينطلق بنا الكتاب، لهذا يمكن أن توصف

مادة الكتاب بانها تمرين في فهم الذات سهّله غنى الأمثلة التاريخية التي استخدمها المؤلف بشكل بارع.

إن فهم النات وفق التوظيف الذي برع فيه الكاتب موجّة أولا باتجاء الفلسفة نفسها، فالإذعان لنفوذ من ساهموا في القرون الوسطى يمكن أن يكشف لنا محدودية - وحتى قصر النظر- في فهمنا نحن لهذه الحقبة التاريخية. ويذكر الكاتب كيف أن الظرف كان قد دعاء إلى ملء فجوة من ثمانمائة سنة كان غيابها في المنهج الفلسفي الذي يدرس في الجامعات الفرنسية نشوزا كبيراء وكيف وجد نفسه بعد انتهائه من هذا العمل، يقول: كنت ومازلت في مجال الدراسات الفلسفية الخاصة بالقرون الوسطى جديدا ومبتدئا وغريبا جدا" (٨ ٥٠). هذا الاعتراف يسمح لنا بأن نقر بأننا جميعا مبتدئون في هذا البحث وأن القادمين الجدد الراغبين في المشاركة في رحلة الاكتشاف هذه ومن ضمنها اكتشاف الذات سيلقون الترحيب المناسب. (كنت دائما ممتنا لقريز زميرمان اكتشاف الذات سيلقون الترحيب المناسب. (كنت دائما ممتنا لقريز زميرمان اكتشاف على شكل دراسة مقارنة).

إن الميزة الإيحاثية للتأملات التي نثرها براغ في كتابه تترك للمرء أن يكون لحوحا في طلب العلم لكن بلطف.

خذ على سبيل المثال كيف عالج الكاتب التضاربات التى أحاطت بمشروع الترجمة فى المصور الوسطى، يقول براغ: تتميز المجتمعات باسلوبها الفريد فى التواصل مع الآخرين. فقد تعلم الفرب من اليونانيين عبر العرب النين يمكن أن نعدهم 'الورثة الشرعيين الوحيدين لليونان'. وعلى الرغم من أن 'العالم الإسلامي ترجم الكلير، وأن العرب ريما يستحقون أن يقال عنهم إنهم مخترعو الترجمة فإن المسلمين لم يتعلموا اليونانية. هذه المناقشة المليئة بالفروق البسيطة ستعزز أطروحة براغ المشهورة أيضا حول الأصول المفايرة (غير الأصيلة) heteronymous لأوروبا: كل ما له قيمة جاء من مكان آخر: ظهرت المسيحية من اليهودية، والفلسفة من المصادر الإسلامية، وهكذا.

ويرى براغ أن هناك سمتين للتبادل الفلسفى: هما النتافر والتجريب، وقد هيمنتا على أعمال تلك المرحلة في أغلب الأحيان.

أما السؤال عن نوع البحث الذى يستحقّ اسم فلسفة فى تلك المرحلة فيشير براغ إلى أن الحقل المعرفى episteme الذى حمل ذلك الاسم مرّ بنوبات أو تقلبات متنوّعة، محيلا على بيير هادوت Hadot الذى تحدث مطولا عن دور "الرياضة الروحية" فى الفلسفة الهيلينية. وهو دور نجده فى الفلسفة الإسلامية أيضا إذا ما استثنينا الشخصية المحورية لابن رشد -Averroës وعدنا إلى الوسط العربي والفارسي عند السهروردي، وابن العربي، وملا صدرا.

وحول هذه النقطة يبدو براغ غامضا إن لم يكن صامنا بشكل يثير الفضول مكتفيا بالإحالة إلى أطروحات هنرى كوربان على وجه التحديد، أود أن أقول هنا إنه كانت هناك بعد مساعى كوربان الرائدة مساع لآخرين نبهوا إلى الكيفية التى اغتنت بها الفلسفة الإسلامية بما سمى: "الرياضة الروحية" دون أن يلزموا أنفسهم استعمال مصطلح الحكمة الإلهية للصحة الإلهية (من هؤلاء أخص بالذكر دراسة جون ويلبرج Walbridge وحسين زباى Ziai عن السهروردى، ودراسة وليام شيتك Chittick وسلمان بشير Bashier عن ابن العربى؛ ودراسة جيمس موريس، وسجاد ريزفل اRizvl، وسيسيليا بونمارج Bonmariage عن ملا صدرا).

أعتقد أن هذه العودة من الفلسفة الإسلامية إلى الوسط، خصوصا إلى بلاد فارس والثقافة الشيميَّة، تمثل تحولاً واضحًا للنظام المعرفى "episteme" باتجاه تشكيل علم لاهوت فلسفى.

أما تقييم المؤلف السريع للنقاش الذى دار مؤخرا بخصوص تسمية هذا المجال "فلسفة عربية" أو فلسفة إسلامية" فقد بدا لى نقاشا معقولا إذ يقول: "يبدو مقبولا الكلام على "فلسفة إسلامية" بشرط أن نفهم إسلامية بمعنى الإشارة إلى حضارة لا إلى دين". فإذا نظرنا في الدراسات التي أشارت إلى استعمال ابن سينا للحكاية مثل دراسة

بيتر هيث Peter Heath عدا الدراسة المقارنة التي قدمها مؤخرا أفيتال وولمان Avital بيتر هيث Wohlman عن ابن رشد والغزالي نراها جميعا تشير إلى مسار روحي غنى لازم مسار البحث في الفلسفة الإسلامية. ولذلك السبب بلزمنا أكثر من الفطنة المنطقية للوصول إلى فهم كاف للحجج المستخدمة في نصوص هؤلاء.

دائما ما تعكس الفلسفة الثقافة، وتشكل موضوعا من موضوعاتها. ولو فكرنا في الحركات القريبة منا كالحداثة وما بعد الحداثة، والطرق والاتجاهات المتعدّدة التي خرجت من هذه الحركات لفهمنا أطروحة براغ المزدوجة عن العلاقات بين الثقافات وأعنى كلاميه عن "الاحتواء" و"الهضم"، وهي آلبات رأى روبرت سوكولوفيمكي وأعنى كلاميه عن "الاحتواء" و"الهضم"، وهي آلبات رأى روبرت سوكولوفيمكي Sokołowski أننا نلجأ إليها إن أردنا أن 'نلخم الآخرين لإيجاد طريقنا الخاص بنا: كما فعل الاكويني Aquinas مثلا عندما لخم أرسطو وشكل ميتافيزيقاه الخاصة، ولا شك في أن تعبيرات مجازية مثل "الاعتماد" و"الاحتواء" و"الهضم" تظل مقيدة في توضيح الجهود الخاصة التي نقوم بها ولكنها تبقى فارغة إن لم نقم نحن بأنفسنا بهذا الجهد.

إن فاكهة هذه الرحلة التى قادنا فيها براغ بهذه البحوث البنّاءة deconstructive والتفكيكية deconstructive في آن معا هي أن ندرك نوعية الوعي الذي تطلّبه البحث عن الجوهرة الثمينة للفلسفة الإسلامية التي انطلقت بالترجمة ثم بدأت بالتحول إلى أشكال جديدة. ففي جميع المواقع التي مرت بها الرحلة - الأنثروبولوجية والفلسفية الخالصة يمكن أن نتعلم شيئا مهما حول الفلسفة وأعني بذلك تسليم قيادة الرحلة لمثل هذا الشخص المبتدئ . ولقد نبهت عبر هذه المراجعة إلى بعض الطرق المتوية في الرحلة! أما الطرق الأخرى فأفضل للقراء اكتشافها بأنفسهم، لأن نص براغ يتمنع عن كشف نفسه بسهولة.



مفهوم عصر النهضة في معناه الأولى يبين تلك الحركة الثقافية التي ظهرت في الطاليا بداية القرن الرابع عشر قبل ان تنتشر في كل انحاء أوروبا في نهايات هذا القرن بالذات. ويرى البعض أن عصر النهضة يتوسط العصور الوسطى المسيحية والعصور الحديثة العلمانية والغلسفية. وبالتالى فهو يقف بين بين.

ولكن ينبغى الاعتراف بأن مفكرى عصر النهضة كانوا حاقدين على العصور الوسطى السيحية لانها قضت على الفلسفة الاغريقية فأصبحت بريرية، ظلامية، والواقع ان هؤلاء المفكرين كانوا يشعرون بانهم يولدون من جديد بعد أن خرجوا من ظلاميات الكهنة المسيحيين واكتشفوا آداب الاغريق والرومان وفلسفتهم، وهي آداب كانت القرون الوسطى قد طمسنها كلياً تقريباً بحجة انها وثنية، مادية إلحادية.

وربما كان بترارك اول مفكر وكاتب نهضوى (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤). ومعلوم ان كان منفتحاً على آداب الاغريق والرومان كل الانفتاح. ولكنه في ذات الوقت كان مشدوداً إلى المسيحية، عقيدة آبائه وأجداده. وبالتالى فقلبه كان مع الدين وعقله مع الفلسفة اذا جاز التعبير وعندئذ ظهر مصطلح الدراسات الإنسانية معارضة لها بالدراسات اللاهوتية. والدينية المسيحية، وكان المقصود بها الدراسات المتركزة على كبار أدباء وشعراء وفلاسفة العصور القديمة السابقة على المسيحية: كهوميروس، وافلاطون، وأرسطو، وفرجيل، وشيشرون وعشرات غيرهم.

ويقدر ما كانت العصور الوسطى تهملهم لانهم وثنيون راح مفكرو عصر النهضة يهتمون بهم ويجعلون من عملية اكتشافهم ودراستهم اكبر رسالة لهم في الحياة. ولذلك شعر

فلاسفة عصر النهضة بأنهم يعيشون مرحلة جديدة من التاريخ؛ وقد عبر عن ذلك أحسن تعبير مارسيل فيشان عندما قال: أشعر بأننى أعيش عصراً ذهبياً أعاد الفنون الليبرالية إلى النور: أي علم الفصاحة والنحو، وفن الرسم والنحت، وفن العمارة، والموسيقى ومعلوم ان مارسيل فيشان كان من كبار فلاسفة عصر النهضة (١٤٢٣ - ١٤٩٩) ومن أكبر المعجبين بافلاطون. وقد أسس المدرسة الافلاطونية في ايطاليا أثناء عصر النهضة.

اما الكاتب الفرنسى رابليه (١٤٨٢ ـ ١٥٥٣) فكان من كبار مفكرى عصر النهضة في فرنسا . وقد تحدث عن اقتضاء الكائن بين ظلمات العصور الوسطى والعصر الجديد الليء بالأنوار: أي عصر النهضة ثم سادت هذه الصورة البشعة عن العصور الوسطى في الكتب المدرسية منذ القرن التاسع عشر وفي أمد قريب في كل انحاء أوروبا بل حتى في العالم العربي.

ولكن بعض المؤرخين احتجوا مؤخراً على هذه النظرة التبسيطية للأمور. وقالوا بما معناه: لا يمكن الزعم بأن العصور الوسطى كانت ظلامية كلها. فالواقع انه وجد آنذاك بعض المفكرين الكبار، المستنيرين بضوء العقل، واكبر دليل على ذلك فلاسفة العرب من أمثال الكندى، والفارابي، وابن سينا، وابن الطفيل، وابن رشد، وابن باجة، وابن عربي، والعربي، وابي بكر الرازي، الخ.، وكلهم عاشوا في العصور الوسطى بحسب التقسيم الأوروبي لتاريخ الفكر.

ومعلوم أن هذا التقسيم يتحدث عن ثلاثة عصور أساسية: العصور القديمة اليونائية الرومانية (القرن الخامس قبل الميلاد حتى القرن الخامس بعد الميلاد). العصور الوسطى من عام ٥٠٠ ميلادية إلى عام ١٥٠٠ تقريباً. العصور الحديثة من عام ١٥٠٠ حتى اليوم.

وبما ان كل فلاسفة العرب المذكورين عاشوا قبل عام ١٥٠٠ بل حتى قبل عام ١٢٠٠ فإن هذا يعنى انهم كلهم ينتمون إلى سرحلة العصور الوسطى، فهل يمكن القول بأنهم كانوا ظلاميين متخلفين أو متعصبين كما توحى به هذه الصورة التبسيطية؟ بالطبع لا.

فهم لم يهملوا دراسة الفلسفة اليونانية، على العكس، ولم يهملوا العلم والعقل، على العكس تماماً. وقس على ذلك بعض الفلاسفة المسيحيين الذين ظهروا في أوروبا بعد ان ترجموا أعمالهم وبنوا عليها.

وبالتالى فالعصور الوسطى لم تكن كلها ظلامية، وانما كانت فيها بعض المنارات، وبقع الضوء. ولكنها بشكل عام لم تكن مستنيرة، فاستنارة بعض العباقرة لا تعنى استنارة عموم الشعب.

ثم يردف المؤلف فائلاً: ولكن عودة مفكرى عصر النهضة إلى الماضى البعيد، وإلى فلاسفة اليونان والرومان وأدبائهم لا تعنى مجرد العودة إلى الوراء ونسيان، الحاضر والمستقبل. فالواقع انها كانت عودة خلافة لتغيير الحاضر أو لتجديد الحياة الحاضرة بكل جوانبها.

وهنا تكمن ابتكارية عصر النهضة وحداثته.

فقد كان عودة إلى الوراء من أجل التقدم إلى الأمام، والواقع أن التحولات الفكرية التى حصلت فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر فى أوروبا مرتبطة بثلاثة أشياء: أولها الإصلاح الديني الذى حصل فى النصف الأول من القرن السادس عشر على يد مارثن لوثر، وثانيها الحركة الإنسانية النهضوية التى تمثلت بالعودة إلى الآداب القديمة، آداب اليونان والرومان وترجمتها.

وثالثها الاكتشافات العلمية الكبرى التى حصلت فى ذلك العصر على يد كوبرنيكوس وسواه، والواقع أن أولى الملامات والبشارات على ظهور عهد جديد للفكر والسلوك انبثقت فى ايطاليا منذ نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، ويمكن أن نضيف البها الاكتشافات الجغرافية وتحسن الأوضاع الاقتصادية.

وقد انعكس كل ذلك على الفكر. فنقد ارسطو الفلسفة السكولائية كان عاماً شاملاً. وكان من اكبر نقاده الفيلسوف النهضوى الايطالى لورنز فالا (١٤٠٧ ـ ١٤٥٧). ومعلوم ان ارسطو كان يسيطر على الفكر الأوروبي منذ أن تبنته الكنيسة المسيحية وقدمت تركيبة توفيقية تصالح بين الفلسفة وبين العقيدة المسيحية.

ولذلك راح فلاسفة عصر النهضة يهتمون بأفلوطين أكثر من أرسطو من أجل تحجيم هذا الأخير، ولهذا السبب أنشأ الأمراء الايطاليون الأكاديمية الافلاطونية للمفكرين النبلاء، وسلموا مقاليدها لمارسيل فيشان المذكور سابقا: وكان أول مترجم لأعمال أفاوطين، وكانت الفلسفة الايطالية مليئة آنذاك بالشخصيات الإبداعية.

وهى خضم هذا الإبداع والابتكار ظهر غاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) الذى شكل الأمس الراسخة للملم الحديث: أي علم الفيزياء والفلك والرياضيات، ولولا ثورته العلمية للكائت كل هذه الحداثة التي نشهدها اليوم، ولهذا السبب نقول بأن عصر النهضة شكل خطوة كبيرة إلى الأمام.

ومن أهم فالاسفة عصر النهضة الذين ساهموا في تشكيل الحداثة تذكر نقولا ميكيافيللي (١٤٦٩١٥٢٧) الذي أشتهر بكتاب: الأمير وهو الذي أسس علم السياسة بالمنى الحديث للكلمة، نقصد بذلك أنه أسس الواقعية السياسية التي خلع اسمه عليها فأصبحت تدعى بالميكيافيللية، ولكن الكلمة اتخذت معنى سلبيا في الاستخدام الشائع لأنك عندما تقول عن شخص بأنه ميكافيللي فكأنك تقول بأنه وصولي، انتهازي.

ولكن هذا ليس صحيحاً في الواقع، أو قل ليس كامالاً لأن نظرية مكيافيللي عن السياسة أوسع من ذلك وأكثر تعقيداً. ومن كبار فالاسفة عصر النهضة الذين مهدوا للحداثة يمكن أن نذكر جيوردانو برينو (١٥٤٨ . ١٦٠٠) الذي انتهى نهاية مأساوية. فقد حرقته محاكم التفتيش لأنه شكك ببعض المقائد المسيحية ولأنه تبنى النظرة العلمية للعالم والكون، وكان أكبر فيلسوف أيطاني في عصره.

كان هذا المفكر يقول بأن معرفة الكون هي هدف الحياة الفلسفية. وكان يقول أيضا بأن هذه المعرفة غير ممكنة الاعن طريق العقل والتجرية العملية المحسوسة. لهذا السبب اعتبره هيجل أحد مؤسسي الفلسفة الحديثة ثم انتقلت النهضة الفلسفية إلى خارج ايطانيا: أي إلى البلدان الأوروبية الأخرى.

ولكن ذلك استغرق وقتاً طويلاً في الواقع، فانتشار النهضة في فرنسا، وانجلترا، وهولندا، وألمانيا كان متأخرا بالقياس إلى ايطاليا، حيث ظهرت لأول مرة. وذلك لأن التعليم الديني كان مهيمنا على المقول. وبالتالي فالتفكير الليبرالي الحر لم يظهر الا بصعوبة هناك، وقد ظهر في البداية على أيدى الكتاب والعلماء من أمثال: ايراسموس، رابليه، مونتيني، كوبرنيكوس، كيبلر.

5 فلسفة عصرالنهضة

قامت في أوروبا حركة ثقافية كبري، تسمى النهضة، أعقبت نهاية العصور الوسطى، وشكلت فترة انتقالية بين فلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة، نشأت النهضة في إيطاليا من نحو ١٣٠٠ إلى ١٦٠٠م، وكانت صحوة جديدة نجمت عن إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية والرومانية. تميزت النهضة بما حدث فيها من تقدم كبير في بعض العلوم، كالفلك والفيزياء والرياضيات. كما أن العلماء المعروفين باسم الإنسانيين أكدوا أهمية الكائنات البشرية ودراسة الأدب القديم، من أجل فهم أسرار الحياة، فهذا التركيز على العلوم والإنسانيات أدى إلى حدوث تغيير كبيير في أهداف البحوث الفلسفية، وتقنياتها، وهكذا ضعفت المدرسية، وتحررت الفلسفة من روابطها مم الفكر اللاهوتي الموروث من القرون الوسطى.

كان فرانسيس بيكون الإنجليزي من أوائل الفلاسفة المؤيدين للمنهج العلمي، ومعظم المؤرخين يعتبرون بيكون ورينيه ديكارت الفرنسي مؤسسى الفلسفة العصرية، ومن مؤلفات بيكون الرئيسية: التقدم في التعليم (١٦٠٥م)؛ المنطق الجديد (١٦٢٠م)، حيث أوضح أن المرفة إنما هي قدرة من القدرات التي لا يمكن الحصول عليها إلا بالطريقة الاستقرائية في البحث. وقد تصور بيكون عالمًا جديدا، تتوافر فيه الثقافة وأوقات الراحة، ويمكن تحقيقه بالبحث في قوانين الحياة ومجرياتها. إنه بوصفه هذا العالم قد نتبأ بما سوف يكون للتقدم في العلوم والهندسة التقنية من آثار حضارية.

الفلسفة المقالانية: تتمثل في وجهة نظر فلسفية ظهرت في القرن السابع عشر البيلادي، الفكرة الرئيسية فيها هي أن العقل مُقدم على التجرية كمصدر للمعرفة، وأن الإدراك الحسى ينبغى إقامة البرهان على صحته بالمزيد من المبادئ. لقد حاول المقلانيون أن يحددوا طبيعة العالم والواقع، عن طريق الاستنتاج من مقدمات قد ثبت أنها هى فى حد ذاتها يقينية من حيث المبدأ، كما أنهم أكدوا إجراء العمليات فى الرياضيات. وزعماء الفلسفة العقلانية هم: رينيه ديكارت، باروك سبينوزا، وغوتفريت لايبنيز. كان ديكارت عالمًا فى الرياضيات وفيلسوفًا فى الوقت نفسه. اخترع الهندسة التعليلية، واهتم بوضع أسس متينة للعلوم، مثل الأسس التى وضعها للرياضيات. وهكذا كان مشغولا جدًا بوضع أسس المعرفة. وكان ديكارت من دعاة المذهب الآلى (القائل بأن العمليات الطبيعية قابلة للتفسير بنواميس الفيزياء والكيمياء)؛ أى أنه يعتبر كل الظواهر الفيزيائية مترابطة آليًا بموجب قانونيّ: العلة والأثر. وقد آثارت فلسفته مشكلة العلاقة بين العقل والمادة؛ كيف تمت بينهما؟

أما سبينوزا فقد أنشأ منظومة فلسفية على منوال الهندسة إذ حاول أن يستخلص الاستنتاجات الفلسفية من عدد محدود من البديهيات المركزية؛ أى التى تفترض أنها من الحقائق المسلم بها، وكذلك من التعاريف. لم يكن سبينوزا يتصور الإله كائنًا فوق البشر وأنه خلق الكون، بل تمثل الإله في الكون. يُعد سبينوزا أيضا من دعاة الفلسفة الآلية لأنه يرى أن كل شيء في الكون مقدر حتمًا. وكان هدفه الأساسي ذا طابع أخلاقي، حيث أراد أن يشرح كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا عاقلاً راضيًا مرضيًا في هذا العالم الذي تسيّره الحتمية في زعمه.

اعتقد لابينيز أن هذا العالم ما هو إلا أحد العوامل المكن تصورها، كما حاول أن يبين أن العالم الحالى هو أحسن تلك العوائم، وقصده من ذلك أن يقول: إن الله أراد بالبشرية خيرًا، وهكذا حاول أن يحل المشكلة التالية: كيف يمكن لله الذي يتصف بالقدرة والكمال، أن يوجد عالمًا مليشًا بأنواع من العذاب والشر؟ كذلك فإن لابينيز والعالم الإنجليزي إسحق نبوتن ساهما في تطوير حساب التفاضل والتكامل، كما أن لابينيز من السابقين لتطوير المنطق الرمزي، أي استعمال الرموز والعمليات الرياضية في إيجاد الحاول لشكلات المنطق.

الفلسفة التجريبية: تؤكد الفلسفة التجريبية أهمية التجرية والإدراك الحسى مصدرًا للمعرفة وأساسًا لها. يُعتبر الإنجليزى جون لوك، الذى عاش فى القرن السادس عشر الميلادى أول الفلاسفة التجريبيين الكبار، ثم جاء من بعده الأيرلندى جورج باركلى، والأسكتلندى ديفيد هيوم، حيث توليا تطوير الفلسفة التجريبية فى القرن الثامن عشر الميلادى.

حاول لوك، في كتابه مقالة عن الفهم الإنساني الذي صدر عام (١٦٩٠م)، أن يحدد منشأ المعرفة البشرية ومداها وصحتها، يقول لوك: إنه لا توجد أهكار فطرية: الأفكار المطبوعة في الإنسان قبل الولادة، ويعتقد أن الإنسان عند ولادته بكون عقله مثل الصفحة البيضاء من الورق، لذلك فالتجرية هي مصدر جميع الأفكار والمعارف.

تناول باركلى المسألة التالية: إذا كان كلّ ما يعرفه الإنسان مجرد فكرة عن شيء ما، فكيف السبيل إلى التأكد من وجود شيء في المائم يتطابق مع تلك الفكرة؟ وكان جوابه أن الوجود يحدث بحصول إدراكه، فالشيء لا وجود له إلا عندما يدركه عقل الإنسان، أي أن الأشياء المادية إنما هي أفكار مرسومة في العقل، وليس لها وجود مستقل.

أما هيوم فقد توسع في شرح نظريات لوك وباركلى وانتهى به الأمر إلى نوع من الشك حول كل شيء تقريبًا، حيث قال: إن جميع محتويات العقل إنما هي انطباعات وأفكار، وقد تخطر بالبال فكرة يمكن الاهتداء إلى أصلها المتمثل في انطباع سابق.

يرى هيوم أنه يجدر بالإنسان أن يحدد الانطباع الذى أنتج الفكرة وأعطاها ممنى معينًا، فالفكرة التى تخطر بالبال من غير أن نستدل على أصلها لا بد أنها عديمة المنى، كذلك أثار هيوم المسألة التالية: كيف يمكن التأكد من أن المستقيل سوف يكون مثل الماضي؟ أى هل ستمارس قوانين الطبيعة عملها على المنوال السابق نفسه؟ فأجاب بأننا لا نستطيع أن نؤكد أنها جميعا سوف تستمر في السير على المنوال نفسه.

عصرالعقل

تميز عصر النهضة بنشاط فكرى كبير خلال القرن السابع عشر الميلادى واستمر إلى أواخر القرن السابع عشر الميلادى. إن هذه الفترة تسمى أيضًا عصر التنوير؛ حيث ركّز

الفلاسفة آنذاك على تحكيم العقل بدلاً من الاعتماد على التنزيل عن طريق الكتب المقدسة، يرى هؤلاء أن العقل يوفر الوسائل الكفيلة بالتوصل إلى الحقيقة حول العالم، وبتنظيم المجتمع البشرى تنظيماً يحقق الهناء للإنسان. وأبرز هؤلاء الفلاسفة هم: ديكارت، ولوك، وباركلى وهيوم، كما يُعد منهم جان جاك روسو، وفولتير، ودينيس، وديدرو، وغيرهم من الفلاسفة الفرنسيين المعروفين باسم الفلاسفة.

إن أبرز الأفكار التى تميّز بها عصر العقل هى نظريات لوك. فقد أراد لوك أن يرسم حدود القهم البشرى، ويعرف مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعلومات، لعله يهتدى بها في سلوكه، وينتفع منها في حياته. كما حاول أن يبين أن الناس بجب أن يتعاملوا وفق مبادئ التسامح والحرية والحقوق الطبيعية. ففي كتابه مقالتان عن الحكومة الذي صدر (١٦٩٠م)، وضع الأُسُس الفلسفية التي نهلت منها الثورتان الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

فلسفة إيمانويل كانط الفياسوف الألماني الكبير الذي عاش في القرن الثامن عشر الميلادي تكاد تكون هي الأساس لكل النطورات الفلسفية التي ظهرت فيما بعد، وتُسمى فلسفة كانط الفلسفة النقدية أو الفلسفة المتعالية، وقد تأثر كانط بفلسفة هيوم الشكوكية، حيث سعى إلى الجمع بين الفلسفنين: العقلانية والتجريبية. ففي كتابه نقد العقل المحض الذي صدر (١٧٨١م)، حاول كانط أن يقدم دراسة وصفية نقدية لقدرات العقل البشري وحدوده، لكي يبين ما يمكن وما لا يمكن أن يُعرف. وقد استنتج أن العقل يمكنا من إدراك الأشياء في ظاهرها فقط، وليس أبدًا في ماهيتها. يعتقد كانط أن العقل العقل يقوم بدور نشط في المعرفة وليس مجرد جهاز لتسجيل الوقائع التي يتلقاها من الحواس، ويؤدي هذه الوظيفة من خلال مقولات أو أشكال أساسية من الفهم، وهي مستقلة عن التجرية ودونها لن يكون لتجريتنا أي معنى، فمن خلال هذه المقولات والعمليات الذهنية وبالاعتماد على تجارينا الحسية، نستطيع أن نتوصل إلى المعرفة، أي معرفة الأشياء الخاضعة للتجرية الحسية، دون غيرها.

انتقد كانط البراهين التقليدية المعتمدة لإثبات وجود الله، متذرعا بأنها كلها باطلة؛ ثكونها تناولت مسألة خارجة عن نطاق التجرية، وبالتالى فهى تتجاوز قدرات المقل البشرى. ففى كتابه نقد العقل العملى الذى صدر (١٧٨٨م)، قال: إن العقل العملى؛ أى العقل المطبق في مجال الممارسة، يرشدنا كيف يجب أن نعمل، وكذلك يمدم لنا حجة عقلية عملية للاعتقاد بوجود الله، من غير أن تكون تلك الحجة دليلاً قاطعًا على وجوده.

أرسى مفكرو هذا المصر أسس النزعة الطبيعية التى تجعل الإنسان سيد مصيره بوصفه المقياس الوحيد الذى تحدد به جميع أنواع القيم الأخلاقية والإنسانية، وقد تجلى ذلك في الأفكار الرئيسة التالية:

1- الإله والكون: هاجم الفيلسوف الإيطالي جوردانو برونو (١٥٤٨-١٥٤٨) Giordano الفكرة التي رسختها الفلسفة المدرسية الوسطية حول وجود وساطة بين الإله والإنسان، إذ وحّد بين الريوبية اللانهائية وبين الطبيعة بشكل متماسك، فقد دافع عن النظرة الكلية المادية للعالم التي تَصورها على شكل وحدة وجود.

وبهذا لا يعود الإله مفارقاً للكون، إنما هو حالٌ فيه، أو إنه والكون شيء واحد. وعلى ذلك لا حاجة للإنسان إلى وسيط كى يتصل بالإله. وتحت تأثير الأفلوطينية الجديدة أقر بوجود نفس كلية فهمها على أنها مبدأ الحياة كجوهر روحى يتخلل جميع الأشياء يكون مبدؤها المحرك وهو الإله، وبهذا يمكن للإنسان معرفة الإله من خلال صورته – الكون، لأنه مبدأ واحد هو صورى ومادى في آن وأحد، وبهذا يختفي التمايز بين الإله والكون.

٢- الإنسان والعالم: قدّم فالاسفة عصر النهضة تصوراً للعالم يعمى إلى تحرير
 الإنسان من خوفه الدائم القابع في أعماقه.

ففى تحديد العلاقة بين الإنسان والعالم، أكد برونو أنه لم يعد ثمة مجال لأن يعيش الإنسان فى خوف وقلق دائمين من عالم مسكون بقوى خفية. فقد تكشف له كل شىء، لهذا لا داعى للهروب من هذا العالم، لأن بمقدور الإنسان معرفة قوانين هذا العالم، وتحويلها لمصلحته عوضاً عن أن يظل خائفاً من ألغازه، ومستعملماً له، ولاهثاً وراء

أصحاب الكرامات لكي يخلصوه من شروره على حد تعبير فرانسيس بيكون Francis. .Bacon

وقد تأثر مكيافيللي Machiavelli في هذا المجال بالفلاسفة القدماء منهماً الكنيسة بأنها هي التي قادت الناس إلى التقليل مما يولونه من تقدير واحترام لهذا العالم، على عكس أولئك القدماء الذين كانوا يجلّونه وينظرون إليه، على أنه خير ما يمكن أن يكون.

وفى معرض المقارنة بين ديانة الكنيسة وديانة القدماء، شدد مكيافيللى على تفوق الأخيرة لأنها لم تكن تضفى الأمجاد السماوية على الرجال إلا إذا كانوا مفعمين بالأمجاد الأرضية، في حين مجّدت الأولى المتواضعين من الرجال، والميالين إلى الهروب من هذا المالم، بدلاً من تمجيد أولئك الذين يقبلون عليه متفائلين غير وجلين ولا هيابين.

٣. حرية الإرادة: اعترض فلاسفة النهضة على جبرية الفلسفة المدرسية الصارمة التى تقوم على أساس أن كل إرادة خاضعة للإله حتماً، فلا وجود للإرادة الحرة. فقد رفض الفيلسوف الإيطالي بيك ميراندولا (١٤٦٢-١٤٩٤م) Merandola أن يميش الإنسان جاثياً على ركبتيه طالباً الخلاص.

أما إرازموس (إرازم) (Erasmus (م 1671–1671م) الأقل تطرفاً من ميراندولا في هذه المسألة، فقد أعلن «أن الخلاص من دون حرية الاختيار ليس منطقياً على الإطلاق» وقد أتهم لوثر Luther بالتوكيدية، والتعصب، لأنه أصر على أنه ليس للإنسان أي دور في خلاصه،

وبيّن برونو أن المقل الإنسائي هو مظهر للعقل الإلهي، ولذا فإن لدى الإنسان من أسباب القوة ما يجمل في مقدوره الركون إلى عقله والوثوق به في معرفة المالم ومعرفة نفسه أيضاً.

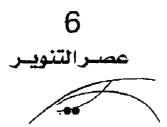
٤- الفرد والمجتمع: سعت فلسفة النهضة تدريجياً إلى دراسة الظواهر الاجتماعية، وإلى تكوين معرفة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة لتحسين شروط حياته. فاتجهت نحو تخليص القيم الإنسانية من الوصاية الدينية، وتعزيز الثقة بقدرة العقل البشرى لتحقيق السعادة الدنيوية للإنسان.

نادت فلسفة النهضة بالمساواة بين الناس، ودعت إلى التسامح والتعاون، ودافعت عن حقوق الإنسان، إذ دعت إلى إحلال مثل أعلى اجتماعي وأخلاقي يقوم على العقل، محل المثل الأعلى اللاهوتي للفلسفة المدرسية، فقد دعى بترارك Petrark إلى المساواة البشرية، وإلى احترام الكرامة الإنسانية.

ودان إرازموس (إرازم) الحروب: «دع كل الناس يرفعون أصواتهم ضدها... دع كل الناس يبشرون بالسلام ويصلون من أجله في السر والعلن». وبخلاف التصورات المدرسية اللاهوتية، أكد الفيلسوف الإنجليزي توماس مور (١٤٧٨–١٥٣٥م) Moore أنه في مجتمع المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) يعيش الأفراد وفقاً للطبيعة بفية نشدان السعادة على هذه الأرض.

كذلك يعيش الناس فى "مدينة الشمس" عند الفيلسوف الإيطالي كامبانيلا (١٦٣٩-١٥٦٨م) Campanella حياة اجتماعية مشتركة أساسها التعاون والتفاهم فيما بينهم على أساس العقل.

إن القيمة الوحيدة والأساسية التى تتحدد فى ضوئها كل علاقة بين الفرد والمجتمع إنما هى تلك التى تقوم على أساس عمل الفرد وعلمه، ومنجزاته، بقدر ما تكون موظفة فى خدمة الكل. وهى الحكمة نفسها التى اقترحها فرانسيس بيكون أساساً لقيام "أطلنطس حديدة".



النيخ القلسقة <u>------</u> 265

مقدمات عصر التثوير

والواقع أن الفلسفة العربية شهدت مناظرة كبرى بين شخصيتين استثنائيتين: الغزالى (١١٥٩ ـ ١١١١) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) فقد حصل اختلاف بينهما حول دور السببية والعقلانية في المعرفة وتفسير نظام العالم.

بالطبع فهذه المناظرة الكبرى جرت بعد موت الغزالى؛ لأن ابن رشد ولد بعد موته، وبالتالى فلم يتح له أن يعرفه ولكنه تعرف على كتبه ورد عليه وحاول دحض أفكاره. فالغزالى كان من أتباع الموقف الصوفى المضاد للفلسفة.

وكان يقول ما معناه: لا يوجد قانون سببية يتحكم بالطبيعة كما يزعم الفلاسفة، وإنما توجد فقط إرادة الله، فهذه الإرادة هي التي تتحكم بكل ظواهر الطبيعة، وبالتالي ينبغي على العلم أن ينحسر أو ينسحب في الساحة أمام عظمة الدين. وهذا هو موقف اللاهوتيين المسيحيين أيضاً، فهم لا يثقون بالعقل ولا بالعلم، وإنما فقط بأقوال آباء الكنيسة ورجال الدين.

وقد وصل الأمر بالفزالى إلى حد القول فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، بما معناه: المعارف التى يتوصل إليها العقل فى هذا العالم ليست الوحيدة، وإنما هناك معارف أعلى أو عليا، لا يمكن لعقلنا أن يتوصل إليها، وبالتالى ينبغى أن نقبل بصحة هذه المعارف العليا على الرغم من أنه يستحيل علينا أن نبرهن عليها بشكل منطقى أو عقلانى، فهى تتجاوز عقلنا.

وليس من الحق أن نقول بأنه توجد فوق دائرة العقل دائرة أخرى أعلى منها هى دائرة النجلى الإلهى. صحيح أننا نجهل قوانينها بشكل كامل، ولكن بنبغى علينا أن نعترف بإمكانية وجودها، فهى تقف فوق الجميع ولها قوانينها الخاصة وإمكاناتها التى لا حدود لها وبالتالى فالمعرفة البشرية محصورة بالسماء والأرض وما بينهما، أما المعرفة الإلهية فتتجاوز كل ذلك لأنها علم بالنيب والشهادة.

ولا يمكن للعقل البشرى أن يتوصل إلى هذا العلم. هكذا نلاحظ أن الفكر الروحانى إذا كان من أمثال الغزالى وطبقته العالية لا يهمه إلا الحقيقة الميتافيزيقية، أى الغيبية، وموضوعاتها التي هي خارج سيطرة العقل أو مناله.

وبالتالى فكل شيء في هذا العالم الأرضى يصبح بلا أهمية، وحدها الدار الآخرة لها معنى أو أهمية ضمن هذا المنظور الصوفى، لقد رد ابن رشد على هذا الموقف العقائدى ذى المصدر الصوفى والأفلوطيني الجديد بموقف عقلاني أرسطو طاليسي.

فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانصال، ثم تهافت التهافت، وهذا الأخير بمتبر رداً مباشراً على كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» وفيه هاجم الفلاسفة وبخاصة ابن سينا والفارابي هجوماً شديداً. ويقال إنه قضى على الفلسفة المقلانية في العالم العربي، منذ ذلك الوقت ولعدة قرون متواصلة.

وقد اعتمد ابن رشد في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت على التراث العقلاني الكبير للفكر العربي الإسلامي والفكر الإغريقي في آن معاً. فالتراث الأول كان يتمثل بالفارابي، وابن باجة، وبالأخص استاذه، وشيخه ابن الطفيل الذي عرَّفه على الخليفة أبي يعقوب المنصور وطلب منه شرح فلسفة أرسطو بالعربية، وبالتالي فالعقلانية الفلسفية كانت مزدهرة في الأندلس أكثر مما نتصور.

وهكذا اعتمد على أرسطو صاحب كتاب البلاغة، والمنطق، والفيزيقا والميتافيزيقا لتشكيل الفلسفة الجدلية العقلانية في أرض الإسلام كلها، ونجح في ذلك نجاحاً باهراً قبل أن ينصب هجوم الفقهاء عليه. وهي الفلسفة التي انتقلت بعدئذ إلى أوروبا المسيحية اللانينية عن طريق الترجمة وأدت إلى بث روح العقلانية فيها.

وبعدئذ انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا في القرن الثاني عشر الميلادي. والواقع أن فلسفة ابن سينا كانت قد سبقته إلى أوروبا بوقت قصير.

فابن سينا لعب أيضاً دوراً كبيراً في إحياء الفكر الفلسفي في أوروبا ولكن على طريقة أظوطين لا على طريقة أرسطو، مهما يكن من أمر فإن الفرب المسيحي اللاتيني تعرف على منطق أرسطو وكتبه الأخرى عن طريق فلاسفة العرب وشروحاتهم.

هذه حقيقة مؤكدة لا ينكرها إلا جاحد أو مغرض. نعم لقد كان العرب آنذاك أساتذة أوروبا والمنارة التي تشعّ عليها بانوار العقل والحكمة والفلسفة، ولكن سرعان ما تغيرت الأمور بعدئذ، سرعان ما ضمر العقل في أرض العرب ومانت الفلسفة.

ويمكن القول إن أول فيلسوف كبير ظهر في أوروبا كان تلميذاً للمرب، وهو المفكر أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) الذي اطلع على فلسفة ابن سينا وابن رشد ودرس منطق أرسطو من خلال كتبهم وشروحهم. وكان مفكراً واسم الآفاق وذا نزعة إنسانية رائمة.

وقد برهن على سعة أفقه وتسامحه الراسع عن طريق تأليف كتاب على هيئة حوار بين فيلسوف وثنى وإنسان يهودى وإنسان مسيحى. والواقع أنه كان يبحث عن الوحدة العميقة التى تجمع بين الأدبان التوحيدية الثلاثة: أي اليهودية، والمسيحية، والإسلام لكى يتجاوز العداء التاريخي ونزعات التعصب والنبذ والاستبعاد المتبادل بينهم.

حقاً لقد كان أبيلار سابقاً لوقته بزمن طويل. أما أشهر فيلسوف مسيحى فى القرون الوسطى فهو القديس توما الأكويني الذي عرف كيف يصالح بين العقيدة المسيحية والفلسفة الأرسطو طاليسية، كما فعل ابن رشد قبله بأكثر من قرن من الزمن. وقد مارس تأثيراً كبيراً على الفكر الأوروبي طبلة قرون عديدة.

أسباب ساعدت على ظهور الفكر التنويري

ا - الحروب الدينية والقتل باسم الدين (فلقد كان البروتسشانت يساقون للمذابح الجماعية في الميادين العامة في النمسا وفرنسا).. قتل مفكرو أوروبا الأحرار باسم

الهرطقة ولم يكن يصر اى احتفال بين اى اسرتين ملكيتين فى أوروبا دون قتل بعض الهرطقة ولم يكن يصر اى احتفال بين اى اسرتين ملكيتين فى أوروبا دون قتل بعض المهرطقين مثال (عندما تزوج الوصى على عرش لويس الرابع عشر ملك فرنسا من ابنة ملك اسبانيا حرقوا فى الحفل ٨٠ مهرطقا).

٢- قتل العلماء مثل كوبرنيكوس الذى قال ان الأرض كروية وكفرته الكنيسة من اجل رأيه واحرقته بتهمة الزندقة بعد ان رفض ان يتنازل عن رأيه وهو ما كاد يتكرر مع جاليليو لولا انه تراجع وقال لهم جملته الشهيرة ولا تريدونها كروية اذن هيا ليست كروية، ثم قال لهم بعد ان افرجوا عنه، ولكنها تبقى كروية.

٢-فشل محاولات القديس توما الأكويني وتلميذه ألبير الكبير في تفسير الكتاب المقدس تفسيرا علميا ليوقف دق العقل لأبواب أوروبا خاصة أن الرشديين كانوا قد انتشروا حتى في المدارس اليسوعية حاملين معهم شروحات ارسطو وآراء ابن رشد.

٤ -ظهور الطائفة البروتستانتية وانشقافها عن الكنيسة الكاثوليكية وانهامها للكاثوليكية بأنها وثنية (حتى وفتنا هذا كل الكنائس البروتستانتية ممنوع فيها دخول الى تماثيل) وما تلاه ذلك من مذابح تمت بمباركة بابا الفاتيكان.

٥ -معاكم التفتيش وادعاء رجال الدين امتلاكهم الحقيقة المطلقة، وأدى ذلك إلى ان يعيش مفكرو أوروبا الأحرار حياتهم كلها أو معظمها أو جزء منها متخفين عن الأنظار خوفا من ان يقتلهم احد من البسطاء تأثرا بكلمة قد يكون قالها رجل دين أو خوفا من الحكومات المرتبطة بالكنيسة ارتباطا وثيقا وقتذاك.

ولقد عاش ديكارت في هولندا وخاف ان ينشر الكثير من آراءه حتى قرب موته وعاش فولتير في انجلترا فترة وهولندا فترة اخرى وكانت هولندا ملجأ للفلاسفة والمفكرين بعد ان تمكنت منها البروتستانتية واصبحت اكثر ليبرالية من الدول الكاثوليكية المجاورة.

ولقد ادت الأسباب السابق ذكرها إلى ثورة فكرية في أوروبا اهمها:

ا- ظهورا اول دعوة ليضع البشر قوانينهم بانفسهم بعيدا عن الكنيسة حتى يسود السلام الأجتماعى ولقد جات على بد المفكر الإنجليزى جون لوك وكتابة الشهير «القانون المدنى» أو civil law لتسديد مفكرين وفلاسفة سهامهم بشدة اكبر الكنيسة ومساندة

العلم لهم في المعركة خاصة بعد قيام الثورة الصناعية وانتشار افكارهم بعد وجود المطابع، لقد ادت الثورة الصناعية إلى:

١-ظهور الطبقة البرجوازية (الطبقة الوسطى) بعد أن كان المجتمع مقسم بين الطبقة
 الأرستقراطية وعامة الشعب هذه الطبقة كانت من طبقة التجار والصناع والحرفييين.

٢-ظهور الطبقة البروليتارية (او العمال وانضم لهم لاحقًا الفلاحون)

ولقد أدى الصراع الطبقى بين البرجوازية والأرستقراطية القديمة والمتهالكة والبروليتارية إلى مكتسبات انتزعتها الطبقتان معا (البرجوازية والبروليتارية) مثل حق تكوين النقابات والتجمعات للدفاع عن مصالحهم تمثيل اكبر لهم في البرلمان (خاصة في فرنسا).

ومع الوقت استطاعت الطبقتان معا التقدم وسط تفهقر الأرستقراطية خطوة بخطوة ومع الوقت استطاعت الطبقتان معا التقدم وسط تفهقر الأرستقراطية خطوة بخطوة وهو ما أدى في النهاية لقيام الثورة الفرنسية لتثور على المأضى كله، ولم يكن فلاسفة المصر بعيدًا عن هموم الناس بل كانوا اقرب اليهم من اي عصر مضي وحملوا مضامين انسانية خالصة طالبت بمساواة البشر وإن كان الاستثناء الوحيد من هذه القاعدة هو نيشه الذي كانت فلسفته عنصرية جدا.



عصر التنوير (Age of Enlightenment) مصطلح يشير إلى القرن الثامن عشر في الفلسفة الأوروبية وغالبا ما يعتبر جزءا من عصر أكبر يضم أيضا عصر العقلانية. المصطلح يشير إلى نشوء حركة ثقافية تاريخية سُميت بالتنوير وقامت بالدفاع عن العقلانية ومبادئها كوسائل لتأسيس النظام الشرعي للأخلاق والمعرفة (بدلا من الدين. رواد هذه الحركة كانوا يعتبرون مهمتهم فيادة العالم إلى التطور والتحديث وترك التقائيد الدينية والثقافية القديمة والأفكار اللا عقلانية ضمن فترة زمنية دعوها بـ"العصور الظلمة".

شكلت هذه الحركة أساسا وإطارا للثورة الفرنسية ومن ثم للثورة الأمريكية وحركات الشعرر في أمريكا اللاتينية واتفاقية ٢ مايو في كومونولث بولوني-ليثواني. كما مهدت هذه الحركة بالتالي لنشوء الرأسمالية ومن ثم ظهور الاشتراكية. بالمقابل تقارن هذه الفترة بالباروكية المتأخرة والمهود الكلاسيكية في الموسيقي، والمهد الكلاسيكي الجديد في الفنون كما شهدت بروز حركة توحيد العلوم التي تضمنت الإبجابية المنطقية.

ومن أهم الفلاسفة والمفكرين في عصر التتوير كان: فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم قاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسي والعلوم والحكومات كما كانت تطبق في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

إذا اعتبرنا أن عصر النتوير عصرا قصيرا، عندها يجب أن نعتبره مسبوقا بعصر المقلانية وقبله بالنهضة والإصلاح. تلا عصر التنوير الرومانسية،

رینیه دیکارت

عصر العقل حقبة فى التاريخ شدّد فيها الفلاسفة على العقل باعتباره أفضل وسيلة لمرفة الحقيقة، وقد بدأت حقبة عصر العقل فى أوائل القرن السابع عشر الميلادى، واستمرت حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى، كما يسمّى عصر العقل بعصر التنوير، أو عصر العقلانية، وقد شمل زعماء العصر عدة فلاسفة فرنسيين مثل: الماركيز دو كوندورسيه، ورينيه ديكارت، ودينيس ديدرو، وجان جاك روسو، وقولتير، والفيلسوف الإنجليزى جون لوك.

اعتمد زعماء عصر العقل اعتمادًا كبيرًا على المنهج العلمى، بتشديده على التجريب والملاحظة الدقيقة. ولقد أحدثت هذه الحقبة تطورات مهمة عديدة في مجالات، مثل: علم التشريح، وعلم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والفيزياء. وقام فلاسفة عصر العقل بتصنيف المعرفة في موسوعات، وبتأسيس المعاهد العلمية. كما كان الفلاسفة يؤمنون بإمكانية تطبيق المنهج العلمي على دراسة الطبيعة الإنسانية، واستكشفوا بعض المواضيع في التربية، والقانون، والفلسفة، والسياسة؛ وهاجموا الطغيان، والظلم الاجتماعي، والخرافات والجهل. وقد أسهم الكثير من أفكارهم في اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

المصطلح

لا يمثل "التنوير" أو "عصر التنوير" حركة أو مدرسة فلسفية مستقلة، لتلك الفلسفات التي تبدو في كثير من الأحيان متناقضة أو متباعدة، وقدم عصر التنوير مجموعة من الأفكار أكثر من كونها مجموعة من القيم، وكانت في جوهرها تطرح تساؤلات حرجة للمؤسسات التقليدية، العادات، والأخلاق، وبالتالي كان لا يزال هناك قدر من التشابه بينها وبين فلسفات أخرى منافسة، وبالتالي، لا يمكن اعتبار التنوير المضاد بعض المدارس الفلسفية المعاصرة لذلك العصر - ضمن عصر التنوير.

البداية

ليس هناك توافق في الآراء حول بداية عصر التنوير، ويعتبر بعض العلماء أن بداية عصر التنوير كانت من منتصف القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر. وإذا ما عدنا إلى العقد السادس عشر، فسوف نرجع عصر التنوير إلى أصوله في أسلوب الخطاب لديكارت، الذي نشر في ١٦٣٧. وهناك من يعتبر أن عصر التنوير بدأ مع الثورة المجيدة في بريطانيا عام ١٦٨٨ أو مع نشر نيوتن مبادئ الرياضيات والذي ظهر أول مرة عام ١٦٨٧. وبالنسبة لنهاية عصر التنوير، اعتبر بعض العلماء أن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أو بداية الحروب النابوليونية (١٨٠٤–١٥) هي التوقيت المناسب لنهاية عصر التنوير.

التأثير

صاغ مفكرو عصر العقل مثاليات عن الكرامة والجدارة الإنسانيتين. وفي فرنسا، كانت تنتقد ظروف الحقبة الاجتماعية والسياسية غير العادلة، وقد أثرت تلك الجماعة . التي ضمت ديدرو، وروسو، وفولتير ـ في زعماء الثورة الفرنسية بدرجة كبيرة، كما أثر الفلاسفة، وعلى وجه الخصوص جون لوك ـ الذي كان تأثيره أكبر أهمية ـ في زعماء الثورة الأمريكية،

كان فلاسفة عصر التنوير يختلفون أحيانًا في الأمور الثانوية، غير أنهم جميعًا قبلوا فكرة الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون، القائلة بأن المعرفة هي القوة، ولأنهم كانوا حسب تعبير بيكون - يهدفون لتحسين أوضاع الإنسان، فإنهم ركزوا جهودهم على تقدَّم المعرفة وتأسيس معاهد فنية - بما فيها الجمعية الملكية بإنجلترا - أثناء عصر العقل، وإلى جانب ذلك، فإن دافع ترقية المعرفة يفسِّر دواعي بذل جهود كبيرة في تصنيف وتوزيع نتائج البحث العلمي لتلك الحقبة، وقد قام علماء عديدون بجمع وتصنيف تلك المعرفة، ثم نشرها، وفي الواقع، فإنه يمكن إطلاق تسمية عصر الموسوعة على عصر العقل، وكان العمل المرجعي الأعظم شهرة هو الموسوعة الفرنسية، التي حرَّرها ديدرو، والتي أكملت بين عاميً ١٧٥١م و١٧٥٨م.

بالنسبة لفلاسفة عصر العقل، كان التقدم في الشئون الإنسانية ببدو مؤكدًا، فالمسألة. كما يؤمنون مسائلة وقت فقط، ليتعلم الناس أن يعملوا العقل، لا أن يسلموا زمامهم للجهل، أو المواطف، أو الخرافة. وعندما يفعل الناس ذلك، فإنهم سيكونون سعداء. وقد عبَّر كوندرسيه عن ذلك التفاؤل في كتابه برسم تقريبي للصورة التاريخية لتقدُّم الذهن البشري المؤلَّف بين عامي ١٧٩٢م و١٧٩٤م.

سيادة العقل

كان فلاسفة عصر العقل يؤمنون بأن للبشر مُزيَّة على جميع المخلوقات الأخرى، لأنهم بستخدمون عقولهم. وقد قابلوا العقل بالجهل والخرافة والقبول غير المنتقد للسلطة، التى كانوا يحسون بأنها في مجملها قد هيمنت على العصور الوسطى، وأنحو باللائمة على أصحاب السلطة، خاصة زعماء الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، لإبقائهم الأخرين جهلة، كي يحافظوا على سلطاتهم الشخصية.

تأثر فلاصفة عصر العقل إلى حد كبير بالاكتشافات فى العلوم الطبيعية. مثل قانون الأجسام الساقطة الذى اكتشفه جاليليو فى إيطاليا، وقانون الجاذبية والحركة اللذين صاغهما السير إسحق نيونن فى إنجلترا. وأدرك الفلاسفة أن الوصول إلى تلك الاكتشافات العظيمة تم عن طريق استخدام الرياضيات. ومن ثم اعتقدوا أن الرياضيات ننتج خلاصات مؤكدة تأكيدًا مطلقًا، لأن العملية الرياضية بدأت بحقائق بُدَهية بسيطة، وانتقلت من خطوة بدهية إلى أخرى، وباستخدام هذه الطريقة اكتشف العلماء قوانين الطبيعة التى كانت ستظل مجهولة لولا ذلك، ونتيجة لذلك، آمن فلاسفة عصر العقل بأن الرياضيات هى الأنموذج الذى ينبغى على جميع العلوم الأخرى احتذاؤه.

الثورة الفرنسية

كان يُظُن أن العقل هو القوة التى تمكّن الناس من رؤية الحقائق الرياضية، بنفس الوضوح الذى يمكنهم به رؤية يد أمام أعينهم بالإدراك البصرى. غير أن الإدراك البصرى ينتج فقط حقائق خاصة أو مشروطة، وعلى سبيل المثال، لمعظم الأيدى خمسة أصابع، وذلك لأنه يمكن فقد

أصبع أو اثنين في حادثة؛ فالعقل فقط هو الذي ينتج الحقائق الضرورية أو الكلية. والمثال على مثل هذه الحقيقة هو أن ٥ زائد ٥ تساوى دائمًا ١٠.

كان فلاسفة عصر العقل يؤمنون بأن لكل شخص إرادة عقلانية تمكنه من وضع الخطط وتنفيذها. كما أعلنوا أن الحيوانات تستعبدها عواطفها؛ فعندما يكون الحيوان خائفًا من شيء ما، فإنه يحاول الهرب. أما عندما يكون غاضبًا فإنه يقاتل. غير أن البشر يمكنهم تدبير وتقرير أفضل طرائق التصرف عندما يكونون خائفين أو غاضبين، أو في ورطة. كما أن في استطاعتهم إجبار أنفسهم على فعل الشيء الصحيح، بدلاً من مجرد فعل ما يبدو أنه الأسهل، أو الأكثر جاذبية.

ادرك الفلاسفة أن الناس لا يخططون مسبقًا دومًا، بل إنهم كثيرًا ما يتصرفون بالدَّافع، وعَزُوا ذلك إلى التعليم غير الكافى، وكان الفلاسفة يؤمنون بأن الناس كافة يولدون بالقدرة على استخدام العقل، كتب الفيلسوف لوك أن العقل شمعة الله التى نصبها بنفسه في أذهان الرجال، وأن العقل يجب أن يكون آخر حَكُم ومُرَّشد لنا في كل شيء، ويؤمن لوك بأن العقل يعلمنا وجوب توحَّد الناس وتكوينهم لدولة تحمى حياتهم وحرياتهم وممتلكاتهم، وأشار إلى أنه بالرغم من حتمية تخلِّي الناس عن بعض الحقوق عند تكوين الدولة، فإنهم يكسبون من الحماية أكثر مما يفقدون.

يؤمن لوك بأن فى استطاعة أى شخص استخدام العقل، شريطة السماح لتلك القدرة بالتطور. ولذلك شدّد على أهمية التعليم، وأصر على حق حرية التعبير، وعلى التسامع مع الأفكار المتنازعة.

الطبيعة

اعتقد فالسفة عصر العقل أن الطبيعة واسعة ومعقدة، إلا أنها جيدة الاتساق. وقد وصف الشاعر الإنجليزى الكسندر بوب الطبيعة بأنها متّاهَة هائلة، لكنها ليست دون خارطة. أحس فالاسفة هذه الحقبة بأن الأشياء كافة في الكون تتصرف وفقًا لقوانين بسيطة قليلة، يمكن شرحها رياضيًا، وكان قانون نيوتُن الخاص بالجاذبية، مثّالهم المفضلً للثل القوانين.

اعتقد الفلامنفة أن الطبيعة البشرية جيدة الاتساق، مثلها مثل الكون الطبيعى. وفي كتابه روح القوانين (١٧٤٨م)، كتب الفيلسوف الفرنسى مونتسكيو بأن للعالم المادى قوانينه الخاصة به، وأن للمخلوقات الذكية الأسمى من الإنسان حسب اعتقاده قوانينها، وأن للحيوانات قوانينها، وبأن الإنسان قوانينه. وفكّر مونتسكيو في إمكانية استحداث علم للطبيعة الإنسانية؛ ويذا صار أحد أوائل الفلاسفة الذين حاولوا صياغة جوانب الاتساق الأساسية في أنماط العلوك الإنساني كافة. شدّد كُتّاب عصر العقل ورساموه أيضًا على القوانين والمبادئ. وقد عُرف أولئك الفنانون بالانتماء لحركة في الفنون تسمّى الكلاسيكية. وكانوا يؤمنون بأنه يتبغى أن تعبّر الفنون عن الحقائق الكونية بطريقة سامية. وتوضع أعمال الكاتب المسرحي الفرنسي جان راسين وجهة النظر تلك. فقد كان يفضلُ أن يعرض العواطف كما تبدو للمشاهد بدلاً من محاولته عرض كيفية الإحساس بتجريتها. وفي مسرحيات مثل، بايازيت (١٦٧٢م)؛ فيدّر (١٦٧٧م)، أوضع راسين أيضًا المحن التي يمكن أن تحدث عندما يسمح الناس للماطفة بالتغلب على العقل.

الألوهية الطبيعية

كان فلاسفة عصر العقل مقتنعين بتمكن العقل البشرى من فهم الكون. كما كان معظم الفلاسفة يعتقدون أن الله ترك الكون بعد أن خَلَقُه. ويزعمون من خلال هذه النظرية . المسماة مذهب الألوهة الطبيعية - إمكانية المعجزات أو أى اعمال أخرى من قبل الله . ووققًا لهذا المذهب، فإن الله نظم الطبيعة بحيث تستمر آليًا. ولذلك فإن الأحداث المستقبلية قابلة للتنبؤ بصورة قاطعة بناءً على الأحداث السابقة. وكان الفلاسفة يرون أن الكون يعمل كساعة حائط تحفظ الوقت بدرجة تبلغ الكمال، وذلك لأنها صُممًت بوساطة صانع ساعات متقوق.

الرحلةالثائية

نبدأ المرحلة المثانية في تاريخ الفلسفة الحديثة باصدار كانط كتابه نقد العقل الخالص سنة ١٧٨١. وقد قبل بأن كانط أحدث بهذا الكتاب ثورة في ميدان الفلسفة لا

تقل اهمية عن الثورة الكوبرنيقية في ميدان الفلك، بل إن كلا الموقفين موقف كانط وكوبرنيق بشبهان بعضهما البعض في نواح كثيرة فكما كان كوبرنيق قد أثبت أن التغيرات التي تطرأ على الكواكب لا تشير إلى أن هذه الكواكب تتحرك ونحن ثابتون على مسطح الارض كما كان يعتقد القدماء أو بمعنى آخر أن الارض هي مركز المجموعة الشمسية وأنه يفترض في أن المشاهد لهذه المجموعة وهو واقف على سطح الارض يفترض أنه ساكن وأنها هي التي تتحرك ولكن الواقع كما أثبت كوبرنيق أن هذه الحركة التي نشاهد عليها الكواكب والاجرام السماوية إنما ترجع إلى أننا ونحن نلاحظ هذه الاجرام فإذن فتغير أوضاع الكواكب والاجرام السماوية بالنسبة لنا لا يرجع إلى حركة هذه الاجرام ولكن يرجع بصفة اساسية إلى حركة الارض التي تحملنا ونشاهد نحن على سطحها هذه الاجرام، وربما شبهنا هذا الموقف بموقف راكب القطار الذي يتحرك به القطار مسرعا ومع ذلك يحس بأن اعمدة التليفون المقامة على جانب طريق القطار نتحرك إلى الوراء في عكس الاتجاء أي انها تتحرك في نظرنا والواقع أنها ثابتة كما نعرف والذي يتحرك هو القطار الذي يحمل مشاهد هذه الظاهرة.

كذلك فعل كانط في ميدان المعرفة، فكما أن الحركة التي نلاحظ عليها الكواكب ليست بالفعل إلا نتيجة لتأثير حركة الارض التي نميش عليها فكذلك موضوعات العالم الخارجي لا تحمل في ذاتها الصفات التي نشاهدها عليها ولكن الذهن الانساني والادراك الانساني في جملته هو الذي يؤسس حقيقة هذه الموضوعات الخارجية، أو بمعنى اخر ليس موضوع المعرفة مستقلا عن الذهن العارف بل هو نتيجة لإدراك هذا الذهن، فلكي ندرك أي موضوع خارجي يجب أن يطابق هذا الموضوع تركيب عقوانا ومعنى هذا أن الموضوعات التي لا يتفق تركيبها مع تركيب الذهن أو أدوات الادراك الانساني هذه الموضوعات نعتبرها غير موجودة بالنسبة لنا ولو عن طريق النظر والمعرفة، وذلك مثل أشعة الطيف مثلا فتحن قد لا ندركها إلا من خلال منشور زجاجي أما أذا لم يكن يتهيأ لنا تصميم مثل هذا المنشور فإنها ستكون بالنسبة لنا غير ذات موضوع لان

احساسنا البصرى غير معم لرؤية وإدراك ألوان الطيف وحده دون مساعدة من الخارج، وكذلك الحال فيما يختص بدرجات الحرارة العالية جدا والمنخفضة جدا فإن احساسنا ليس معدا لادراكها ولهذا فإننا نستعمل الآلات للكشف عنها،

ونفس الامر ينطبق على الموجودات الروحانية السامية فإن عقلنا ليس معدًا لادراكها ومن ثم فهى ليست موجودة بالنسبة لنا من حيث النظر العقلى على الاقل، وإذن فكل من كويرنيق وكانط يلحق بالعقل الانساني صفات وخصائص كان السابقون عليهما يلحقونها بالعالم الخارجي وحتى قوانين الرياضيات وقوانين الطبيعة عند كانط بجب أن يكون مصدرها العقل وأن تسند صحتها إلى تركيب الذهن الانساني.

والخلاصة أن كانط كان برى أن عقلنا يقيم هذا الوجود الذى نعيش فيه، فالعائم الخارجي على هذه الصورة ليس غريبا عنا، وعلى الرغم من أننا لا نعرف العائم الخارجي على هذه الصورة ليس غريبا عنا، وعلى الرغم من أننا لا نعرف العائم الخارجي معرفة حقيقية مطلقة فإن هناك ما يسمح لنا بان نشعر بأن إرادتنا حرة وأن نفوسنا خالدة وأننا نعرف الله ولو عن غير طريق النظر الميتافيزيقي، ذلك لأن هذه مسلمات لا يمكن التدليل عليها نظريا، ولو أننا نامل نتيجة لشعورنا بالالزام الخلقي والتقدير الجمالي- إن يكون وجود الله حقًا.

وإنن فقد تخطى كانط النظر العقلى والفلسفة المادية. لكى يقيم الايمان بالله عن طريق العمل، ولم يكن فى ذلك مثاليا بمعنى الكلمة بل كان تصوريا بمعنى أنه يقيم الحدود ويضع الشروط للمعرفة الانسانية ويجعل من الذهن الانساني مشيدا للموضوعات الخارجية بتأثير أو فاعلية هذه الشروط والصيغ الاولية. ولكن المثاليين الألمان بعد كانط أوغلوا فى طريق النزعة المثالية دون تحفظ، فظهرت المثالية الالمانية على صورتها الأخيرة المبالغ فيها عند فخته وهيجل وشوبنهار.



أهم الفلاسفة والمفكرين في عصر التنوير كان: فولتير وجان جاك روسو وديفيد هيوم وجميعهم فاموا بمهاجمة مؤسسات الكنيسة والدولة القائمة.

شهد القرن الثامن عشر أيضا صعود نجم الأفكار الفلسفية التجريبية، وتطبيقها على الاقتصاد السياسي والعلوم والحكولامات، كما كانت تطبق في الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

إذا اعتبرنا عصر التنوير عصرا قصيرا، عندها يجب أن نعتبره مسبوقا بعصر العقلانية وقبله بالنهضة والإصلاح، تلا عصر التنوير الرومانسية.

ری**نیه دیک**ارت

عصر العقل حقبة فى التاريخ شدّد فيها الفلاسفة على العقل باعتباره أفضل وسيلة لمعرفة الحقيقة، وقد بدأت حقبة عصر العقل فى أواثل القرن السابع عشر الميلادى، واستمرت حتى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى، كما يسمّى عصر العقل بعصر التنوير، أو عصر العقلانية، وقد شمل زعماء العصر عدة فلاسفة فرنسيين مثل: الماركيز دو كوندورسيه، ورينيه ديكارت، ودينيس ديدرو، وجان جاك روسو، وهولتير، والفيلسوف الإنجليزى جون لوك.

اعتمد زعماء عصر العقل اعتمادًا كبيرًا على المنهج العلمى، بتشديده على النجريب والملاحظة الدقيقة. ولقد أحدثت هذه الحقبة تطورات مهمة عديدة في مجالات، مثل: علم التشريح، وعلم الفلك، والكيمياء، والرياضيات، والفيزياء. وقام فلاسفة عصر العقل

بتصنيف المعرفة فى موسوعات، وبتأسيس المعاهد العلمية. كما كان الفلاسفة يؤمنون بإمكانية تطبيق المنهج العلمى على دراسة الطبيعة الإنسانية، واستكشفوا بعض المواضيع فى التربية، والقانون، والفلسفة، والسياسة؛ وهاجموا الطغيان، والظلم الاجتماعى، والخرافات والجهل، وقد اسهم الكثير من أفكارهم فى اندلاع الثورتين الأمريكية والفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر الميلادى.

يرى الكثير من الباحثين ان الفلسفة الحديثة تبدأ من رينيه ديكارت، وديكارت هو عالم في الرياضيات ومهندس وقلكي وفيلسوف، ولد في فرنسا عام ١٥٩٥ لأب من النبلاء اصحاب المقاطعات الكاثوليك وقد اكتشف الأس الجبري ومنج بين الجبر والهندسة التحليلية ولا تزال الاحداثيات الديكارتية تشكل اساس الاحداثيات التي يقوم عليها تحديد المواقع في شتى صنوف الهندسة العسكرية والمدنية.

فى ذلك العصر كان نموذج ارسطو للافلاك هو السائد والذى تتبناه الكنيسة والقائل بأن الارض هى مركز الكون وان الشمس والقمر والكواكب تدور فى فلك الارض ومن يخالف هذا المبدأ يواجه بعقاب صارم من الكنيسة والمجتمع، وقد اكتشف ديكارت العكس ورأى أن الارض ليست الا كوكبا صغيرا يدور فى فلك الشمس فى فضاء الكون الكبير اللا متناهى، ولكنه لم يعلن عن آرائه بعد ان رأى مصير جاليلو الذى عاقبته الكنيسة.

اتخذ ديكارت الشك طريقا لفلسفته. فهو يقول ان على الانسان ان يشك في كل شيء. فهل انا مثلا واثق من جلوسي في هذا المكان؟ الا يحتمل انني احلم؟ وان كل وجودي هو حلم في حلم؟... الذي لا شك فيه هو انني افكر لذا (انا افكر اذن انا موجود).

إن الشك الذى يقود إلى التفكير هو الذى يؤكد الوجود، ويقول (اننا لن نتاكد من وجود العالم قبل تأكدنا من وجودنا نحن) وقد سار كل الفلاسفة اللاحقين على قاعدة الشك الديكارتي لمالجة الأسئلة الفلسفية.

بقول ديكارت انه يجب أن يكون الشك هو النظرة السائدة الا في حقيقة كون الانسان ذاتًا مفكرة موجودة وجودا حقيقيا، وأن فكرة الله هي فكرة فطرية في البشر ولكنه يتابع

ويقول بان الانسان منتام في حين أن الله غير منتام لذلك فليس بوسع المنتاهي أن يتخيل اللامنتاهي. أن الله فكرة أودعها في نفسي وقام العقل بمعاينتها وقامت الارادة باقرارها.

ويقول ان الافكار الواضعة جدا والمتميزة جدا هى الافكار الوحيدة التى يمكن ان نسميها افكارا صحيحة كفكرة الذات المفكرة الواضعة جدا والمتميزة كذلك مع ملاحظة ان الفكرة المتميزة واضعة بالضرورة اما الفكرة الواضعة فليست بالضرورة متميزة. وان العقل السليم هو القاسم المشترك بين الناس وهو الوسيلة للحصول على المعارف دون وساطة خارجية.

لقد حاولت فلسفة ديكارت تقليد الرياضيات في وضوحها ويقينها وحاولت استنتاج ماهية الاشياء باستنباط عقلى، وبدأ ديكارت يبحث عن وسيلة لانشاء ميتافيزيقا جديدة تقوم على الفيزياء الحديثة وتستخدم الادوات المنهجية التي يستخدمها علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة فوضع قواعد علمية للشك المنهجي.

لقد تشكلت منظومة فكرية جديدة من خلال إبداع مفهوم القصور الذاتى من اجل العلم الطبيعى؛ تقوم على قواعد عقلية رياضية وهندسية أدت إلى هدم فيزياء ارسطو وإلى إلغاء العلة الغائبة ورد الاعتبار للسببية في مواجهة الافكار الخاصة بالقرون الوسطى حول المعجزات والخوارق الطبيعية غير المبررة علميا.

لكى بتسنى للعلم الطبيعى الناشئ أن يتقدم بعيدا عن الاضطهاد والاوهام والافكار المسبقة فقد فصل ديكارت بين ما سماه مملكة الطبيعة ومملكة ما وراء الطبيعة وفصل بين مملكة الفكر ومملكة المادة، ذلك أن عصر العلم أتى ليتم التمييز أيضا بين الصفات الرئيسة الثابتة والصفات الثانوية المتغيرة التى بدأت تأخذ مكان المصطلحين للذين هما الجوهر والعرض شيئا فشيئا.

وهو يوصى الباحثين عن الحقيقة قائلا: إذا اردت أن تكون باحثا صادفا عن الحقيقة فمن الضرورى إن تشك ما لا يقل عن مرة واحدة في حياتك بقدر الإمكان في كل الاشياء. إذا اشك إذن إذا إفكر إذن إذا موجود، إن الشك هو إساس الحكمة وعليك إن

تنطلق من الاشياء الاكثر بساطة إلى الاشياء الاكثر تعقيدا. أن الحواس تخدعنا من وقت إلى آخر ومن الحكمة ألا نثق بالذين خدعونا ولو مرة واحدة، وأنا كلما اساء لى شخص احاول أن ارفع روحى عاليا حتى لا يمكن أن تصل إلى الاساءة.

بيكون

ولد بيكون في لندن 10٦١ وكان والده حارساً للختم الملكي لبلاط الملكة اليزابيث وفي عهد هذه الملكة انتعشت النهضة العلمية في مختلف بلدان أوروبا فظهر جاليلو وكوبرنيكوس في علم الفلك وجلبرت في علم الكهرباء والمغناطيسية وهارفي في علم التشريح والدورة الدموية. الخ وابتدأ البشر يتطلعون إلى عصر جديد بعيداً عن الخرافات القديمة والخوف من المجهول.

وقد حوَّل اكتشاف أمريكا التجارة من البحر الأبيض المتوسط إلى المحيط الاطلسى وبهذا ارتفع شأن الشعوب الاطلسية وانتقلت السيادة التجارية والمالية إلى لندن وباريس ومدريد وامستردام بعد ان كانت في روما وفلورنسا وميلانو والبندقية.

بعد ان درس بيكون فى جامعة كامبردج تقلد مختلف المناصب السياسية العليا محققاً بذلك أحلام أفلوطين عن الحاكم الفيلسوف، ومع انشغالاته السياسية الكبيرة الآانه لم يترك البحوث والدراسات الفلسفية، وقد بلغت لغته من جمال النثر ما بلغه شكسبير من جلال الشعر، واسلوبه محكم ولكنه مصقول ولا تجد كاتباً في تأريخ الادب الانجليزي اكثر قدرة وغزارة في استخدام الالفاظ وجمال الاسلوب من بيكون.

وكانت فلسفة بيكون الأخلاقية تنزع إلى الميكيافيللية اكثر منها إلى المسيحية لأنه اعتبر أن الميكيافيللية تتم عن معرفة حقيقة طبيعة البشر ويدعو إلى أن تكون المعرفة في خدمة العمل. وقد أتهم بالالحاد لأن أتجاه فلمنفته كان دنيوياً وعقلياً ولكنه كان يدافع عن نفسه بقوله (قد لا أعتقد بجميع القصص والاساطير التي جاءت بالكتب الدينية ولكن لا يمكن أن أعتقد بعدم وجود عقل مدبر لهذا العالم).

تتجه فلسفة بيكون إلى الناحية العملية اكثر من الناحية النظرية التي كانت تتبعها الفلسفات القديمة واللاهوتية. وتدعو إلى اعتماد العلم والبحث العلمي لأنه دون ذلك لا

يمكن معرفة قوانين الطبيعة التى عن طريقها يمكن السيطرة على الطبيعة وخدمة البشرية، وكانت هذه الدعوة في ذلك الوقت المبكر من تأريخ الإنسانية تعد ثورة على التفكير التقليدي الذي كان سائداً والذي يمجد الخرافات والاساطير ويأخذ بها على انها مسلمات وحقائق غير قابلة للنقاش،

كان بيكون يأخذ على الفلسفة التي كانت سائدة في القرون الوسطى جمودها واجدابها لأنها تدور بنفس المدار منذ عهد ارسطو وطيلة الفي سنة. ويقول إن عقل الانسان يشبه المرآة غير المستوية التي تنعكس خواصها على مختلف الاشياء وتشوهها لذلك فإن أفكارنا هي صور عن انفسنا اكثر من كونها صوراً للاشياء. ومن اخطاء العقل الإنساني أنه إذا آمن برأى ما سواء كان ايمانه عن طريق التسليم والايمان به أو لأى سبب آخر نجده يرغم كل شيء لتاييد أو إثبات رأيه.

ويقدم بيكون نصيحة لطالب علم الطبيعة وهي أن يضع موضع الشك كل شيء يقتتع به عقله.

ومن أخطاء العقل التى يسميها بيكون (اوهام الكهف) تلك الاخطاء التى يختص بها الانسان الفرد لأن لكل انسان كهفاً خاصاً به يعمل على حرف ألوان الطبيعة وتنيير لونها وهذا الكهف هو طبيعة كما كوّنته الطبيعة ومزاجه أو حالة جسمه وعقله فبعض العقول تنزع إلى التعليل وترى اوجه الخلاف والتباين في الاشياء أينما وجدت وبعض العقول بطبيعتها تركيبية تميل إلى البناء والتركيب وترى اوجه الشبه بين الاشياء. وبعض العقول تميل كثيراً إلى تقدير كل ما هو قديم وبعضها يحتضن بعماس كل امر جديد والقليل منها يستطيع الاحتفاظ بالحد الوسط، من أخطاء العقل ايضاً الاخطاء التي نشأت بسبب اللغة. فاللغة فرضت كلماتها على الناس وفقاً لعقلية العامة من الناس حيث ينشأ مبوء تكوين هذه الكلمات تعطيل شديد للعقل حيث يتحدث الفلاسفة عن المسبب الذي لا يتصرك ولكن كل عقل سليم يدرك استحالة وجود مسبب بلا يتصرك بلا حركة.

ويرى بيكون انه لا يمكن الوصول إلى حقيقة جديدة ما دام الانسان يأخذ بعض القضايا أو الاراء كقضية مسلم بها مع أن هذه الاراء قد تكون خاطئة لذلك فإن اعتبار

اليقينيات والمسلمات كنقطة بداية في البحث لا يمكن ان تقود إلى حقيقة جديدة وعلى هذا فإن المطلوب أن توضع هذه المسلمات موضع الفحص والملاحظة والتجرية. لأن الانسان عندما يبدأ باليقينيات فإنه سينتهي بالشك ولكنه عندما يبدأ بالشك فإنه سينتهي باليقينيات وتلك هي في الحقيقة بداية الفلسفة الحديثة.

فى القرون الوسطى دعم الملوك والاباطرة سلطة الكنيسة ولكن الكنيسة امتصت بشكل تدريجى سلطة الملوك والاباطرة وتنامت نتامياً كبيراً ثروتها ونفوذها إلى درجة انه مع بداية القرن الثالث عشر أصبحت الكنيسة تمتلك ثلث الارض فى أوروبا بأسرها وامتلأت خزائنها بالأموال الطائلة ولكنها بنفس الوقت فرضت على العقل الأوروبى طوقا شديداً من الوصاية التي أدت به إلى التوقف والجمود.

تحركت الفلسفة المدرسية داخل هذا الطوق من دون أن تستطيع النفاد خارجه بل إن رجل الدين توما الاكويني حوَّل فلسفة ارسطو المتحررة إلى فلسفة دينية للقرون الوسطى. وكل ذلك كما يقول (فرانسيس بيكون) قد جمل الانسان يدور حول نفسه من دون أن ينتج شيئاً جديداً سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة لذلك فإنه بدأ يفكر في إعادة بناء الفلسفة وتجديدها.

لقد قام بيكون بتفسير اسباب ركود الفلسفة بسبب التشبث بالاساليب القديمة ووضع تصنيفاً جديداً للعلوم وقام بوصف طريقته الجديدة في تفسير الطبيعة والعلوم الطبيعة ويحث في ظواهر الطبيعة وكانت افكاره تتميز بانها تتجه إلى الناحية العملية اكثر من الناحية النظرية ووضع الاسس لأهمية التجرية والنتيجة التي تميزت بها الفلسفة الانجليزية كما وضع الاسس لإنشاء موسوعة بريطانية وتصنيف المعارف والعلوم، وكان يقول بانه لا يمكن أن نسود الطبيعة ما لم ندرس قوانينها وأن طريق العلم هو طريق وعر وكثير الالتواءات لذلك يجب دراسة كل علم من العلوم ووضعه في مكانه المناسب وتفحص عيوبه وحاجاته وطبيعة المشاكل الجديدة التي يثيرها.

لم يكن (بيكون) يريد النظر إلى الحقائق المنعزلة خارج سياقاتها وعلاقاتها من غير أعتبار وحدة الطبيعة لذلك فإنه ينظر إلى العلوم نظرة اجمالية حيث ينبغي تطوير العلوم

وفقاً لنظرة مستقبلية وينبغى ايجاد فوة ونظام خارج العلوم لتنسيقها وتوجيهها إلى هدف ومن غير المكن سيرها في الطريق السليم دون تحديد اهداف مسبقة لتطورها وان من يقوم بهذه العملية هو الفلسفة التى تعمل على تنسيق الاهداف والنتائج العلمية بشكل منظم من اجل ان تحقق هذه العلوم النجاحات المطلوبة.

كما كان برى أنه يجب ألا تترك ادارة شئون الدولة إلى الجهلاء من رجال السياسة لذلك فإنه يدعو إلى أن يتحول الفلاسفة إلى ملوك والملوك إلى فلاسفة من اجل أن تتمكن البشرية من اصلاح شئون العالم.

يقول (بيكون) ان استيعاب العلم والوصول به إلى مرتبة الكمال والسيطرة على النظام الاجتماعي يضع العلم تحت تصرف البشر واشرافهم وبهذا يتم تحقيق المدينة الفاضلة المثالية التي علق الانسان آماله عليها منذ آلاف السنين، وقد شرح شكل العالم الذي وصفه في كتابه الموجز الذي كان آخر انتاج له وهو (اطلنطس الجديدة) والذي نشره قبل عامين من وفاته. ويقول الكاتب الانجليزي هربرت جورج ولزعنه بانه (اعظم خدمة قدمها بيكون للعلم).

رسم بيكون فى هذا الكتاب صورة المجتمع الذى وجد فيه العلم مكانه الذى يستحق بمثابة السيد للاشياء، وحيث ان العلم هو دستور الحياة فى هذه المدينة الفاضلة وحيث يحكم العلماء باسم العلم وعن طريق العلم.

كان افلاطون فى كتابه (تيماوس) قد ذكر اسطورة اطلنطس القديمة القارة الغارقة فى البحار الغربية وقد شبه بيكون امريكا ـ القارة الجديدة التى اكتشفها كولومبوس ـ بقارة الاطلنطس القديمة التى غرفت وقد تصور اطلنطس الجديدة بانها جزيرة نائية فى اقصى المحيط الهادى وآفاقه المجهولة، هذا المحيط الذى لم يعبره سوى ماجلان، وهذه الجزيرة بعيدة عن أوروبا بالشكل الذى يسمح بأن تقدم مدى فسيحاً لتصور المدينة المنائية الفاضلة.

لم يستطع بيكون فى حياته دخول ارض العلم الموعودة حيث أنه توفى فى سنة ١٦٢٦ ولكنه استطاع أن يقف على حدودها ويشير إلى جمال معالمها من بعيد. ان اعمال بيكون الفلسفية استطاعت ان تحرك العقول وتغير العالم فقد دشنت بداية عصر النهضة الذى غيَّر وجه العالم، وعندما قام كبار علماء وفلاسفة عصر التوير الفرنسى بمهمة وضع الشروع الفكرى العظيم، وهو كتاب دائرة المعارف (الموسوعة)، أهدوها إلى فرانسيس بيكون باعتباره رائد حركة النهضة العلمية، وقال الفيلسوف ديدرو اننا مدينون بالكثير إلى بيكون الذى وضع خطة قاموس عالى عن العلوم والفنون في وقت خلا من العلوم والفنون. لقد كتب هذا العبقرى الفذ عن الاشياء التي ينبغي تعلمها في الوقت الذي تعذر فيه وضع تاريخ للاشياء المعروفة).

لقد سارت جميع الاعمال الفكرية البريطانية على نهج فلسفة بيكون. فقد كان صوته هو صوت جميع الأوروبيين الذين حولوا القارة الاوروبية إلى ارض كنوز العلم والفن والحضارة وجعلوا منها مركز العالم في حينه.

وقد سار على نهج بيكون وأكمل مسيرته على طريق التنوير والثورة الفكرية فالسفة افذاذ من امثال سبينوزا وفولتير وروسو وكانط وغيرهم ممن كان لهم الفضل الاول فيما وصلت اليه البشرية الآن من تقدم ورقى والذى تجنى ثماره فى منجزات علمية وصناعية هائلة غيرت درجة العالم.

فوثتير

ربما لا يوجد فيلسوف فى أوروبا له من النفوذ فى حياته ما كان للكاتب والفيلسوف فولتير. فعلى الرغم من السجن والنفى ومصادرة أتباع الكنيسة والدولة كل كتبه تقريبا فقد شق طريقه بقوة من اجل إعلان الحقيقة والدفاع عنها وعما يؤمن به من افكار جديدة فى ذلك المصر، بل كان فى آخر ايامه موضع احترام واجلال الجميع بمن فيهم الملوك والحكام ورجال الدين والكنيسة.

ان الشيء المثير والمدهش هو خصوية وتألق عقل فولتير حتى وهو في سن متقدمة من حياته فلم يتوقف مطلقا عن الكتابة والانتاج، لقد كتب في حياته تسمًا وتسعين كتابا في مختلف الحقول والميادين من المسرح إلى الرواية إلى الفلسفة والتاريخ وغيرها من الميادين.

يمكن تقسيم الإنتاج الفكرى لفولتير على النحو التالي،

اولاً: المسرحيات واغلب مسرحيات فولتير هي مسرحيات فكاهية ساخرة وفيها ما يمكن ان يطلق عليه الكوميديا السوداء، فهي تنتقد الاوضاع الاجتماعية بمرارة، وتسخر من الشخصيات الاجتماعية المنافقة والتي تهتم بالمظهر دون الجوهر، وكان يقول (لو لم تهبنا الطبيعة شيئا من روح الفكاهة والنكتة لكنا أتس المخلوقات، ولولا روح المرح والسخرية من بعضنا البعض لكان من الصعب علينا ان نعيش، والفلاسفة الذين لا يضحكون هم فلاسفة فاشلون فمن الجميل ان نكون مجانين بين فترة واخري).

ثانيا: الروايات. وقد كتب فولتير الكثير من الروايات الفلسفية الناجعة وفيها تقترن الاسطورة والخرافة بأساليب الخيال العلمى ومن هذه الروايات رواية (لانجينو) ورواية (ميكر وميجاس) ورواية (صادق) ورواية (كانديد). وفي هذه الروايات يشرح فولتير آراءه القلسفية من خلال حكايات غريبة واستثنائية.

تتعدث رواية لانجينو عن احد الاشخاص البدائيين من الهنود الحمر، وقد جاء هذا الشخص برفقة بعض الرواد المستكشفين إلى فرنسا، وتحدث له الكثير من المفارقات والتصادمات بين آراء وعادات الانسان البسيط الذي يعيش على الفطرة والانسان المتحضر الذي تثقله العادات والتقاليد والأفكار المعقدة التي تتناقض مع الفطرة التي يجب أن يكون عليها الناس، وكذلك ما يتبناه الانسان المتحضر من طقوس وميل إلى المظاهر بعيدا عن الجوهر والبساطة.

اما رواية ميكر وميجاس فهى تشبه رواية الكاتب الانجليزى سويفت المسماة (جوليفر) حيث يزور كوكب الارض احد سكان الكواكب من الفضاء الكونى برفقة مخلوق من كوكب اخر وكل واحد من هؤلاء طوله عدة الاف من الاقدام وهم يستفريون من ضالة حجم سكان كوكب الارض ولكن تصاحب هذه الضائة في الحجم قسوة في السلوك لا مثيل له وروح عدوائية شديدة بحيث يقتل بعضهم بعضا من خلال الحروب والصراعات التي لا تتتهى بين الافراد والجماعات.

اما رواية «صادق» فتتحدث عن الفيلسوف والحكيم البابلى صادق، ويقع صادق فى حب اميرة البلاد (سميرة)، يحدث بعد ذلك الكثير من الصراعات فى الملكة التى يكون صادق طرفًا فيها لذلك فإنه يتوصل إلى نتيجة بأن الجنس البشرى هم مجموعة من الحشرات التى بلتهم بعضها بعضا من اجل امور تافهة.

فى رواية كانديد يروى فولتير حكاية شاب بسيط وامين اسمه كانديد وهو ابن احد كبار الزعماء برافق استاذه الحكيم والفيلسوف (بانجلوس) وبعد كثير من الحوادث التى تجعله يضطر إلى التنقل من بلد إلى اخر ويخوض خلال تتقلاته الكثير من المغامرات كان فيها أستاذه يعبر عن ملاحظاته وارائه الفلمنفية بالاحداث والناس. وقد انتقلوا خلال ذلك من أوروبا إلى امريكا ثم عاد كانديد واستقر في إحدى المزارع في تركيا، وقد بدأت تتبلور لديه افكار بأن الناس كانوا دائما يذبحون بمضهم بعضا وبأنهم قساة وخونة وحمقى ولصوص، ولكنه يتوصل بالنتيجة إلى أنه ليس بالامكان ابدع مما كان فهكذا نشأ الناس وهكذا سيبقون.

ثالثا: الكتب الفلسفية. أن أهم كتب فولتير الفلسفية هى (تاريخ أخلاق وروح الشعوب) وكتاب (الموسوعة الفلسفية). وفي الكتاب الاول يضع فولتير الاساس لعلم التاريخ الحديث وأول فلسفة عن تاريخ وهو محاولة منظمة لتتبع تطور التاريخ الأوروبي، حيث إن بعدثه لا يتطرق إلى تاريخ الملوك بل تاريخ الحركات والجماهير ولا يتناول الحروب بل تقدم العقل البشري وهو يقول: لا أريد أن اكتب تاريخا عن الحروب بل عن المجتمعات فموضوعي هو تاريخ العقل البشري وليس تاريخ الحروب أو تاريخ الملوك واللوردات.

اما في كتابه (الموسوعة الفلسفية) فهو يتحدث عن التسامح الديني وهو يفرق بين الدين والخرافات هي من صنع وابتكار الدين والخرافات هي من صنع وابتكار القساوسة والكهنة فهم النين صنعوا علم اللاهوت كما أن الخلافات هي من صنع وابتكار اللاهوت وهي سبب النزاعات المريرة والحروب الدينية.

فى عام ١٧٥٨ اشترى ضيعة داخل الحدود السويسرية ليسكن فيها قريبًا من الحدود الفرنسية ليشعر بالامان بعيدا عن السلطات الفرنسية، وفى منزله فى هذه الضيعة كتب افضل مؤلفاته.

وفي عام ١٧٧٨ اشتند به المرض فأخذه الشوق والحنين لزيارة باريس قبل ان تعاجله الوفاة، وعلى الرغم من تدهور صحته فقد انتقل إلى باريس وقد استقبلته الجماهير الفرنسية استقبالا منقطع النظير وبدأ زيارته إلى باريس التي استقر فيها بخطاب في المرتمية الفرنسية وسط الجماهير المحتشدة. في ٣٠ مايو (ابار)١٧٧٨ توفي فولتير، وفي عام ١٧٧٨ اجبرت الجمعية الوطنية الملك لويس السادس عشر على نقل رفاة فولتير إلى مقبرة العظماء في باريس وقد اصطف في الشوارع اكثر من ١٠٠ الف من الرجال والنساء في وداع الفياسوف الكبير.

جان جاڭ روسو

ان جاك روسو هو اديب وفيلسوف ومفكر سياسي فرنسي كان لافكاره اثر كبير في عصره لا سيما في عملية التمهيد للثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) التي غيرت وجه أوروبا والعالم.

ولد روسو في عام ١٧١٢ في جنيف / سويسرا لعائلة فرنسية فقيرة . وقد واجه منذ طفولته قسوة الحياة وظلم المجتمع لذلك فقد نشأ ثائرا ضد النظام الاجتماعي وضد الحضارة الجديدة وضد عدم المساواة التي تميز بين الناس وفقا لمختلف الاسس والاسباب، سواء الاسس السياسية أو الاسس الاقتصادية أو القومية ..الخ.

عاش روسو طفولة بائسة فقد توفيت والدته بعد مولده مباشرة وتكفل أبوه بتعليمه القراءة والكتابة وكان منذ الطفولة يعوده على قراءة الادب والفلسفة والتاريخ الامر الذى ساهم في تقافته المبكرة، وعلى الرغم من أنه التحق بالعمل في كثير من الحرف اليدوية البسيطة الا أنه كان مولما بالمطالعة وقراءة كتب كبار الكتاب والمؤلفين.

وترك جنيف وترك ممها البروتستانية مذهب ابائه واجداده وراح سائحا ومتشردا في كل انحاء أوروبا وكان بقطع اغلب المسافات ماشيا على قدميه مثل قدماء فالاسفة الاغريق الذين كانوا يدعون بالمشائين، فقد مشى من جنيف متجولا في سافوي عبر جبال الانب إلى تورين ومن تورين إلى فرنسا، وقد كان يعشق الطبيمة ويشمر بنشوة صوفية

وهو في احضائها لذلك فقد كانت مناظر الجبال والغابات والبحيرات الجميلة في تلك الاساكن تصقل افكاره وتجلوها وتتوافق مع طبعه الرومانسي الذي كان يميل إلى الاستفراق في الاحلام واطلاق العنان لخياله وافكاره، وقد ظهر كل ذلك في اعماله الفاسفية أو الروائية.

تتسم مؤلفات روسو بالصفاء والنقاء والصوفية فهو يدعو إلى تنوير متوازن يراعى الجميد والروح ويراعى العاطفة والعقل وهدفه النهائي هو الاخاء ووالمساواة بين البشر.

فى عام ١٧٢٨ وكان عمره آنذاك سنة عشر عاما كان يهيم على وجهه فى الحقول بغير مأوى ولكن بتوصية من الاب (بونيفير) هامت السيدة المحسنة مدام دى وارانس بإيوائه والاحسان اليه وكانت هذه السيدة كاثوليكية تحولت إلى المذهب البروتستانى تحت تأثير الحملة التى يقودها ملك سردينيا بدفع الرواتب نظير تحويل الناس من الكاثوليكية إلى البروتستانية. التحق روسو بإحدى المدارس الاكليريكية ولكن ذلك لم يدم طويلا، فقد عاود حياة التجوال والتشرد ومارس مختلف الاعمال والوظائف مثل العمل بفرقة موسيقية ونمنخ القطع الموسيقية والعمل كموظف فى دائرة للمساحة والعمل كمعلم خصوصى فى مدينة ليون والعمل بوظيفة سكرتير لدى سفير فرنسا فى البندقية ...الخ خصوصى فى مدينة ليون والعمل بوظيفة سكرتير لدى سفير فرنسا فى البندقية ...الخ

انتقل روسو إلى باريس في عام ١٧٤١ وبدأ الاتصال بالاوساط الادبية والفكرية حيث اخذ بشارك في الفعاليات والندوات والتجمعات السياسية والفلسفية.

كانت نقطة التحول في حياة روسو عندما اعلنت اكاديمية ديجون الفرنسية عن مسابقة تمنح من خلالها جائزة لأفضل مقال عن تنمية النشاط في العلوم والفنون ودور هذه التنمية في تقويم السلوك الاخلاقي، وقد ساهم روسو في هذه المسابقة بمقال تحت عنوان بحث علمي في العلوم والفنون في عام ١٧٥٠. وقد كان القوز الذي حصل عليه المقال في المسابقة هو البداية الحقيقة للمجد الادبي والعلمي الذي تكالت به اعمال روسو اللاحقة حيث فتح امامه باب الشهرة العريضة.

لقد كانت هذه المقالة بمثابة البداية لمشروع روسو التريوى. فالغاية من تربية المواطن عند روسو هى الحصول على الحرية والفضيلة معًا، ومن اجل الحصول على هاتين الشمرتين لا بد من البدء ومنذ الطفولة ومتابعة التربية حتى يصبح الطفل رجلا والرجل هو الانسان والمواطن معا والتربية تصنع السياسة والمواطنين لان كل مواطن هو سياسى. ولا يمكن ان تكون هناك وطنية بلا حرية ولا حرية بلا فضيلة.

كان روسو يبدو للاخرين وكانه شخص غريب الأطوار وخارج عن الاطر والتقاليد الاجتماعية لذلك فقد اختلف مع الجميع بمن فيهم الفلاسفة. اما بالنسبة للاصوليين السيحيين فقد شنوا عليه حمله شعواء وكفروه وادانوا افكاره واعتبروها خطرا كبيرا على الشباب وخروجا على العرف السائد لذلك فإن روسو الذي احدث القطيعة مع الافكار الشائعة في عصره دفع الثمن غالبا بان حاربه المحافظون وعزلوه وحاصروه، ولكن كل لالم يمنعه من ان يصبح ضمير عصره ومنارته الفكرية.

عندما كان روسو يسير في شوارع باريس كان الشارع يحتشد بالفضوليين الذين يرغبون برؤية الرجل الذي شغل القاس والذي كان يمثل ظاهرة غير مسبوقة انبثقت لاول مرة في القرن الثامن عشر بداية عصر التنوير، حيث حل المثقف العلماني محل المثقف التقليدي ورجل الكنيسة واصبح بمثابة القائد الجديد لمقول الناس وضمائرهم.

كتب روسو الكثير من الكتب في الادب والفلسفة والفكر السياسي ولكن اهم هذه الكتب هي: .

- ١. عدم المناواة بين الناس ١٧٥٥ م
 - ٢. هيلويز الجديد ١٧٦١ م
 - ٣. العقد الاجتماعي ١٧٦٢ م
 - ٤. اميل ١٧٦٢م
 - ٥. الاعترافات ١٧٧٢ م

لم يفكر روسو اطلاقا في اقامة مجتمع قائم على المساواة المطلقة ولكنه اراد ازالة الجو وتغفيف حدة التناقض بين البشر فهو يسعى إلى تقليص الفجوة بين الناس الاكثر فقر! والاكثر غنى؛ لأن ذلك سوف يزيد من تماسك الشعب وبالنالي من تماسك الدولة حيث بجب ألا يكون هناك ثراء فاحش أو فقر مدقع ويجب ارساء كل ذلك على قوة التشريم.

فى كتابه (هيلويز الجديد) الذى هو مزيج من الرواية الرومانسية والفلسفة التربوية يوجه روسو سهام النقد إلى المبادئ الأخلاقية الزائفة التى كانت سائدة فى المجتمع حيث يصور الملاقات الانسانية بشفاقية وشاعرية ويهاجم قسوة المجتمع وقسوة التقاليد الجامدة التى نقتل المشاعر وتشجع الزيف والمراءاة.

فى روايته الطويلة (أميل) وهى رواية فى التربية وعلم النفس حيث بقول فيها روسو أن الاطفال بنبغى تعليمهم بأناة وتفاهم ويجب على المعلم أن يتجاوب مع رغبات الطفل واهتماماته ولا يجب بأى حال اخضاع الطفل للعقاب الصارم كما يجب عدم اجباره على الدروس المملة، ويعتقد روسو أن الناس ليسوأ مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم بل أن من يعيشون منهم على الفطرة يكونون رقيقى القلب وليست لديهم أى بواعث أو قوى داخلية تدفعهم إلى أيذاء الاخرين ذلك أن المجتمع هو الذى يفسد الأهراد من خلال إبراز ما لديهم من ميل إلى العدوانية والانانية.

أما كتاب (الاعترافات) فقد كان فتحا جديدا في ادب السيرة انذاتية، فلاول مرة منذ عهد القديس اوغسطين يتحدث كاتب عن نفسه بمثل هذه الجرأة والمسراحة ويكشف خفايا نفسه ويتحدث عن مشاعره انداخلية بكل شفافية ويضرب للاخرين مثلا في النزاهة والصدق مع النفس ومع الاخرين من دون أي بهرج زائف أو اقتمة. تحدث روسو في كتاب الاعترافات عن حياته الشخصية وعن ماضيه وعن معارفه بضمير مفتوح وكأنه يضرب المثل للاخرين في الشجاعة والاستقامة. وهو يقول في بداية الاعترافات انه يقوم بعمل لم يقم به احد من قبل ولن يقدر على هعله احد فيما بعد (انني ارغب برسم صورتي بكل صدق فأنا فقط اعرف مشاعري واسرار قلبي وانا لم انس الصالح من افعالي ولم اضف من الخير ما لم يكن موجودا بالفعل)

اما كتاب (العقد الاجتماعي) الذي يعد علامة بارزة في تاريخ العلوم السياسية فقد طرح روسو فيه أفكاره فيما يتعلق بالحكم وحقوق المواطنين. فالعقد الاجتماعي هو الرغبة في وحدة الجسم الاجتماعي وتبعية المصالح الخاصة للارادة العامة. فالعقد الاجتماعي هو ليس عقدا بين افراد أو عقدا بين الافراد والسلطة بل ان كل واحد يتحد مع الكل، فالعقد معقود مع المجموعة، وكل واحد يضع شخصه وكل قدراته تحت سلطة الارادة العامة، وسيادة الشعب هي خير ضمان للحقوق الفردية، والانسان يمتلك حريته بطاعته للقوانين، والشعب الحر يطبع ولكنه لا يطبع البشر بل يطبع القوانين، فالشعب الحر ليس له أسياد.

فى المقد الاجتماعي يقترح روسو الدين المدنى الذي يقول انه الوسيلة الفعالة في تحقيق الوحدة الاجتماعية. في عام ١٧٧٨ ساءت حالة روسو الصحية وداهمته الوفاة بسبب مضاعفات مرض النهاب المرارة الذي كان يلازمه طوال حياته.

بعد الثورة الفرنسية قررت حكومة الثورة في عام ١٧٩٤ نقل رفاة روسو إلى مقبرة المظماء في البائنيون حيث تم دفنها في احتفال مهيب.

مونتيسيكيو

كان القرن السابع عشر في أوروبا هو عصر الصراعات الكبرى والانجازات الكبرى التي مهدت لعصر التتوير ولكنه أيضا كان عصر الملوك المستبدين، الملك لويس الرابع عشر في فرنسا الذي كان يقول (إنا الدولة والدولة أنا) والملكة البزابيث في انجلترا والملك فريدريك في بروسيا اللخ.

كانت الأيديولوجية التى سيطرت على أوروبا هى المبدأ الذى يقول ان ثروة البلد تكمن فى مخزونه من الذهب والفضة وتنمية الانتاج القومى عن طريق تشجيع الصناعة واعادة تأهيل التجارة التى حاريتها الكنيسة الكاثوليكية اضافة إلى تكريس قوة الدولة الوطنية ضد الاقليمية والامارات المحلية واصبحت الشركات التجارية هى جيوش ملوك أوروبا فى غزو العالم، وقد زاد ذلك من سيطرة الملوك على الحياة السياسية وخنق الحريات فى

الداخل اما القرن الثامن عشر فهو القرن الذى ثم فيه حصاد الثمار الاولى للثورة الصناعية في أوروبا الغربية والقرن الذي بدأت فيه البرجوازية تتطلع للمرة الاولى إلى المساهمة في الحكم واخذ دورها في الحياة السياسية والاجتماعية بما يتماشى مع ثقلها الاقتصادي وتقليم اظافر الحكم الملكي المطلق عن طريق سن القوانين والشرائع التي تساعد على المزيد من المساهمة في الحكم.

إن الارهاصات الفكرية والفلسفية التي حدثت في القرن السابع عشر هي التي مهدت الطريق الفكري لكثير من الافكار والفلسفات التي ظهرت في القرن الثامن عشر.

ومن الفلاسفة الرواد في هذا المجال الفيلسوف الانجليزي مارك لوك (١٦٣٢ - ١٦٠٤) الذي ينتقد فكرة الحكم الابوى للملوك ويؤكد قدسية الملكية الخاصة وان الغاية الاساسية لكل حكومة هو الحفاظ على الملكية الخاصة ما يشير إلى الاصول البرجوازية في فكره، وان السلطة التتفيذية والسلطة التشريعية يجب ألا يجتمعا في نفس الايدي. وتلك كانت الجذور الاولى التي أوحت إلى مونتسكيو نظرية فصل السلطات، ولكن لوك كما يحذر من خطورة الحكم الملكي المطلق فانه أيضا يحذر من حكم الشعب المطلق، لانه يؤكد بالدرجة الاولى الهدوء والنظام والامن.

يعتبر الفيلسوف الفرنسى مونيسيكيو(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) منظر مبدأ فصل السلطات ونصير الليبرالية الكاملة ولأنه من النبلاء فإنه يعد طبقة النبلاء هى افضل ضمان للنظام الملكى الدستورى ويرى ان المساواة المطلقة بين الناس هى امر مستحيل ويجب ألا تخلط بين الشعب وبين الرعاع.

ان اهم مؤلفات مونتيسكيو هى (روح القوانين) و(اسباب عظمة الرومان) و(السيرة الذاتية).

اما اشهر نظريات مونتيسيكيو هي نظرية الحكومات ونظرية فصل السلطات، فهو يستعرض ثلاثة انماط من الحكومات وهي:

الحكومة الجمهورية، وهذه الحكومة هي التي يتولى فيها الشعب بكامله أو جزء منه السلطة العليا، ويوجد شكلان مختلفان للجمهورية هما الجمهورية الديمقراطية

والجمهورية الارستقراطية، فالجمهورية الديمقراطية يمارس فيها كل الشعب السلطة العليا لذلك فانها جمهورية صغيرة بسيطة فاضلة مقتصرة على مدن صغيرة يستطيع كل السكان الاجتماع في ساحة عامة على غرار المدن اليونانية القديمة.

اما الجمهورية الارستقراطية فهى على نمط جمهورية البندقية، فالسلطة العليا هى ملك عدد من الاشخاص ويجب ان تكون الارستقراطية كثيرة العدد بما فيه الكفاية وعليها ان تمعى لكى تنسى وجودها وتذوب وسط الشعب.

٢ ـ الحكومة الملكية ومن طبيعتها أن يتولى الفرد الحكم فيها ولكن الملك هنا ليس
 مستبدًا، ذلك أنه يحكم من خلال القوانين الاساسية ومن خلال فصل السلطات.

٦ ـ الحكومة المستبدة وهي ان يتولى الحكم فيها شرد ويحكم على هواه دون قوانين
 ودون قواعد وتستند إلى الأكراه، وهذا النوع من الحكومات بدينه مونتيسيكيو.

اما نظرية فصل السلطات عند مونتيسيكيو فقوامها التوازن حيث يتم ايقاف السلطة بالسلطة ويجب ان يكون هنالك انفصال بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وكذلك الانفصال بين الهيئات الوسيطة واللامركزية، وبذلك يتم منع الحكم من الوقوع في الاستبدادية، ذلك ان وقوع السلطات في يد واحدة يشجع الاستبداد.

لقد اصبح مبدأ فصل السلطات لاول مرة في التاريخ بفضل مونتيسيكيو مبدأ ثابتا بالنسبة إلى اقامة النظام الديمقراطي حيث يجب ألا تجتمع هذه السلطات الثلاث بنفس الايدي، بل يجب أن يكون بينها فصلاً شديدًا ولكن على أن يتم التنسيق بينها بما يساعد على مشاركتها في الحكم والسيادة بشكل متوازن ومتفاعل.

ومنذ عهد مونتيسيكيو وكتابه (روح القوانين) أصبح مبدأ فصل السلطات مبدأ ثابتا ولا غنى عنه في بناء النظام الديمقراطي السليم.

سبينوزا

ولد سبينوزا في امستردام في هولندا عام ١٦٣٢ في عائلة من التجار ولكنه لم يكن يميل إلى التجارة بل جذبه العمل الفكري لذلك فقد انكب على دراسة التاريخ وعلم

اللاهوت وتاريخ الاديان فابتدا بدراسة تاريخ اليهود بأعتباره من عائلة يهودية وقرأ التوراة وتعليقات التلمود الذي هو مجموعة شرائع وسنن وتقاليد اليهود ودرس الدين المسيحي وتاريخه وانتقل إلى دراسة اللغة اللاتينية التي استطاع عن طريقها دراسة الفكر الأوروبي في العصور القديمة والوسطى باعتبار ان هذه اللغة كانت آنذاك هي لغة الفكر والفاسفة؛ لذلك فقد درس فلسفة سقراط وأفلوطين وأرسطو والفلسفة الرواقية التي تعتمد مبدأ التقشف والثدة مم النفس والتي تأثر بها كثيراً.

لقد أثارت اعمال سبينوزا الفلسفية منذ البداية اليهود واعتبروا أن افكاره هي نوع من الضلالة والهرطقة لذلك فقد طردوه من الدين اليهودي وتبرأت منه عائلته كما تخلي عنه اصدقاؤه.

يقول فى كتابه (رسالة الدين والدولة) عن كتاب اليهود (التوراة)... (أن لغة هذا الكتاب يغلب عليها المجاز والاستعارة وذلك امر مقصود ومتعمد لأنه يتناول النزعة الشرقية وميلها إلى الادب الرفيع وتزيين الألفاظ وتدبيجها والمبالغة فى الوصف والتعبير) واعلن عن عدم ايمانه بالمعجزات والتبوءات التى وردت فيه).

وفى مكان آخر يتحدث عن الانجيل والتوراة معاً وهما الكتابان الاساسيان فى المسيحية واليهودية بأنهما عمل انسانى وفيهما الكثير من التاقضات. ويقول ان الكتب الدينية فى اليهودية والمسيحية لا تفسر الاشياء بأسبابها ولكنها تقصُّها وترويها باسلوب قوى ومتدفق للتأثير على الناس ودفعهم إلى الايمان والعبادة خاصة الفئة الجاهلة غير المتعلمة وانها لا تخاطب العقل بل تجذب الخيال وتسيطر عليه.

ويقول سبينوزا ان قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخائدة هي شيء واحد وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله اللا نهائية وان الله بالنسبة إلى العلم مثل قوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها. فائله هو المناسلة السببية الكامن وراء كل الاشياء وهو قانون تركيب العالم. هذا الكون المتماسك من الاعراض والاشياء من الله بمثابة الجسر من تصميمه وبنائه وتركيبه والقوانين الرياضية والميكانيكية التي بني عليها. ان ارادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطلقان على حقيقة واحدة ويتبع ذلك ان كل الاحداث التي تقع في العالم أن هي الا نتيجة آلية القوانين الطبيعة الثابتة.

مندمجا من الإثنين، والعقل والجسم لا يؤثر احدهما بالآخر لأنها ليسا شيئا واحدا، ان حكم العقل ورغبة الجسم وميوله شيء واحد بعينه وكل العالم متحد بنفس هذه الطريقة المزدوجة، فأينما وجدت عملا ماديا فليس ذلك الا جانبا واحدا من العملية العقلية، فالعملية العقلية الداخلية ترتبط في كل مرحلة مع العملية الخارجية الماديه ونضام الأفحار هو نفس نظام المواد وارتباطاتها وبهذا فإن عنصر الفكر وعنصرة المادة هما شيء واحد.

اما عن الفلسفة السياسية فإن سبينوزا يقول انها تنبع من التمييز بين نظامين هما النظام الطبيمي والنظام الأخلاقي، أو بمبارة ادق بين حياة الإنسان البدائية قبل تنظيم المجتمعات وهو يرى ان الناس كانوا بعيشون قبل نشأة المجتمعات وفي نفي فوضى بغير قانون أو تنظيم اجتماعي ولم يكن لديهم مفهوم عن الصواب والخطأ أو العدل والظلم، وكانت القوة لديهم هي الحق.

ولم يكن فى هذه الحالة الطبيعية التى يعيش فيها الإنسان قبل تنظيم المجتمع شىء يسمى خيرا أو شرا لأن كل انسان فى هذه الحالة الطبيعية لا ينظر الا إلى مصلحته، فمصلحته هى الحق. لذلك فإنه لا يدرك معنى الفضيلة، لأن معنى الفضيلة لا يمكن أدراكه الا فى ظل الحياة المدنية حيث يتقرر بالموافقة العامة ما هو الخير وما هو الشر ويصبح الإنسان مسئولا امام القانون، أن الناس ليسوا مهيئين بطبعهم للنظام الاجتماعى ولكن الخطر هو الذى دفعهم إلى التجمع، فالغريزة الفردية اقوى من الغريزة الجماعية لذلك يجب اعداد الناس وتدريبهم على أن يكونوا مواطنين اجتماعيين، والإنسان ليس خيرًا وصالحا بطبعه بل يفضل التربية والقوانين، كما أن الضمير ليس فطريا ولكنه مكتمب بختلف باختلاف المجتمع ومثله العليا.

توفى سبينوزا فى عام ١٦٧٧ عن اربعة واربعين عاما فقط بمرض السل الذى ورثه عن والديه، وكذلك بسبب البؤس والعوز الذى عاش فيه.

بعد نحو قرنين من وفاته أقيم له تمثال في مدينة لاهاى في جو من التمحيد والتبجيل للفياسوف الذي ساهم مساهمة كبيرة في بزوغ عصر التنوير.

جيون ليوك

أولاً - حياته وأعماله:

جون لوك فيلسوف تجريبي إنجليزي، وُلد سنة ١٦٢٢ وتُوفي سنة ١٧٠٤وكانت هذه الفترة من أكثر عصور الاضطراب والفوضى التي شهدتها إنجلترا في تاريخها، تعلم لوك في مدرسة وستمنستر ثم في جامعة أكسفورد بكلية كنيسة المسيح، وكانت دراسته فيها تؤهله للعمل في السلك الديني، لكنه آثر دراسة الطب والعلوم التجريبية، ومارس مهنة الطب لدى بعض الأسير الأرستقراطية الإنجليزية، وكان يلقب بالدكتور لوك، حيث كان ماهراً كطبيب وأجرى عملية جراحية ناجحة لأنتوني أشلي كوبر سنة ١٦٦٨ وهو أحد النبلاء، مما مكنه من أن يصبح سكرتيراً لكوبر في الأمور السياسية والاجتماعية. ومكنه هذا النصب من أن ينضم إلى الجمعية اللكية للعلوم، وهناك ازداد اهتمامه بالفلسفة وأسس نادياً من إصدقائه ومعارفه لناقشة القضايا الفلسفية والدينية، وعندما حصل كوبر على لقب لورد شافتسبري وأصبح وزيراً للعدل ترقى معه لوك إلى منصب سكرتير هيئة التجارة، وفي سنة ١٦٧٥ أكمل دراسته في الطب وحصل على البكالوريوس، وقد طاف لوك بالعديد من الدول الأوروبية بحكم منصبه التجاري، فزار جنوب فرنسا وباريس بين عامي ١٦٧٥ و١٦٧٩ وتعرف هناك على الاتجاهات الفلسفية الأوروبية خاصة فلسفة ديكارث وقرأ أهم مؤلفاته، وفي سنة ١٦٨٢ زار هولندا وأقام بأمسترادم ثم روتردام سنة ١٦٨٧ . وآخر المناصب التي تقلدها لوك كان مندوب الاستئناف، وهو منصب قضائي تأمل له بحكم منصبه التجاري السابق ومؤلفاته السياسية التي جذبت الانتباه.

ومن هنا نرى كيف أن خبرات لوك كانت متعددة للغاية، إذ بدأ بدراسة اللاهوت منذ صغره، وانتقل إلى دراسة الطب والعلوم التجريبية، ومنها إلى الفلسفة وأخيراً القانون والسياسة. وهذا هو السبب في تعدد الموضوعات التي كتب فيها، إذ تغطى مؤلفاته الفلسفة: «مقال في الفهم البشرى» (١٦٩٠) «رسالتان عن الحكومة المدنية» (١٦٨٩) الفكار في التربيةب (١٦٩٣) «مقال في التسامع» (١٦٨٩ – ١٦٩٢). كما أهلته دراسته للطب والعلوم التجريبية لأن يكون صاحب مذهب تجريبي في الفلسفة.

وهكذا لم يكن لوك مقتصراً على الكتب والبحث النظري في الحصول على خبرته وأفكاره كمفكر، بل كان رجلاً عملياً إلى أقصى حد، أثرت رحلاته ومناصبه المختلفة التي تقلدها، من طبية إلى تجارية إلى فضائية في فلسفته، وعلى الرغم من أن شنون الاقتصاد والسياسة كانت من صميم عمله، فإنها لم تمنعه من أن يصبح فيلسوفاً محترفاً. وقد اتصف لوك كفيلسوف بكل ما كان يتصف به المفكر في ذلك العصر، إذ لم يكن كبار فالاسفة القرن السابع عشر منتمين إلى السلك الأكاديمي، فلم يتقلد لوك أي منصب جامعي ولم يُدرِّس في أي جامعة، وكانت الفلسفة لديه هواية يمارسها في أوقات فراغه من عمله الاقتصادي والسياسي والقضائي، لكنه رغماً عن ذلك أصبح من أشهر الفلاسفة الإنجليز، ويقدم لنا لوك مثالاً براقاً على فيلسوف محترف لم يتول تدريس الفلسفة في الجامعة بل كانت الهواية التي تحولت بعد إتقانها إلى احتراف. وهذا هو ما يميز لوك وفلاسفة القرن السابع عشر، أما بعد عصر لوك ابتداءً من القرن الثامن عشر وحتى القرن العشرين فقد ظهر الفياسوف المتخصص في الفاسفة والمحترف المرتبط بالأكاديمية والذي لا ينتج نسقا فلسفيا إلا بالتفرغ التام لها، باستثناء ديفيد هيوم بالطبع الذي تتشابه سيرته الذانية مع سيرة لوك، وبذلك رأينا فالأسفة ارتبطوا بالأكاديمية وكانت هدفهم الوحيد، مثل كريستيان فولف، وكانط، وهيجل، ومعظم فلاسفة القرن التاسع عشر والعشرين.

ظهرت فلسفة لوك في عصر الحرب الأهلية الإنجليزية، بين الملك والبرلمان، وكان الملك يمثل الطبقة الأرستقراطية التي كانت تهدف المحافظة على مكتسباتها الورائية ووضعها المتميز داخل المجتمع والدولة، والبرلمان يمثل البرجوازية الصاعدة، أي طبقة التجار ورجال المال والأعمال والصناعة. انتهت هذه الحرب بانتصار البرلمان، ويتقييد سلطات الملك حتى أصبح يملك فحسب ولا يحكم. وقد اتصف ذلك العصر بالاضطراب والفوضي في كل النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية، وما يميز كل مرحلة انتقالية بين نظام قديم ونظام جديد. اراد لوك أن يحافظ على ثبات واستقرار المجتمع بين نظام قديم وأراد كذلك المحافظة على النتائج التي أسفرت عنها الثورة، أي الجمع بين

تاريخ القلسفة -

النظام الملكى والنظام البرلماني في نفس الوقت والمحافظة على التوازن بينهما، وبالتالي التوازن بين الأرستقراطية والبرجوازية،

ولذلك اشتهر لوك بنظريته السياسية التي تجمع في نفس الوقت بين حق الملكية الذي يحافظ على الحقوق المتوارثة للأرستقراطية والحقوق المكتسبة حديثاً للبرجوازية، وبين مفهوم الحكومة المدنية التي تعتمد على توازن القوى وتوزيع السلطات، والحق أن هذا كان مفهوم الإنجليز عن الاستقرار، فهو توازن ومحافظة على أملاك كل الطبقات. ومن الناحية الفكرية أراد لوك مواجهة الحيماس الزائد الذي يصل إلى حد التهور والملازم لصعود أي طبقة جديدة. وكان يمكن أن تؤدي مواجهة البرجوازية للسلطات الكهنوتية للكنيسية لأن تعصيف بالدين، ولذلك أراد لوك أن يحافظ على الإيمان وفي نفس الوقت يعبر عن نظرة البرجوازية الفكرية والمتمثلة في اعتماد العقل حكماً في كل شئون الحياة والخيرة التجريبية التي وضعها أساساً لفلسفته. وكان يمكن لتجريبية لوك أن تذهب به إلى حد الإطاحة بالأديان جراء عداء كل مذهب تجريبي للأفكار المسبقة واعتماده على الخبرة التجريبية التي تكبح جماح العاطفة، وأولها العاطفة الإيمائية ؛ لكن تتميز تجريبية لوك بأنها جمعت بين عمل العقل والتجرية من جهة، وعلى الإيمان والوحى من جهة أخرى، وهذا هو جوهر الفرق بينه وبين هيوم، الذي سار على المنهج التجريبي إلى نهاياته المنطقية حيث وضع الإيمان والوحى والمعجزات تحت محكمة المقل ورفض الميتافيزيقا وقيد من سمى العقل المستمر نحو تجاوز الخبرة التجريبية في اتجاه المثاليات، وهكذا ظهرت فلسفة لوك على أنها تضع للمقل حدوداً مزدوجة، من الخبرة التجريبية ومن الإيمان والوحيء

ومندهب لوك تجريبى لا لأنه يرفض المقل، إذ هو يضع للمقل مكاناً مركزياً هي المعرفة، بل لأنه يقيد المقل بالتجربة، وذلك عكس فلاسفة التيار المقلانى: ديكارت ولا يبنتز وسبينوزا، الذى تحرر المقل عندهم من أى تجرية ووصل إلى المثانية، والحقيقة أن لوك عندما يضع الخبرة التجريبية باعتبارها المصدر الأساسى للمعرفة والضابط الأول للمقل فإنما يمبر بذلك عن الخبرة المملية للبرجوازية، ذلك لأن هذه الطبقة هي

طبقة رجال التجارة والمال والأعمال والصناعة، الطبقة التي صنعت نفسها وثرواتها بالانشغال في العمليات الاقتصادية الجزئية واليومية، وهي كلها عمليات تنظر إلى العمل وإنتاج هذا العمل على أنه دعامتها الأساسية. إن الخبرة التجريبية في فلسفة لوك هي التعبير الفلسفي والإبستمولوجي عن الخبرة العملية للبرجوازية، ورفضه الأفكار الفطرية ثعبير عن رفضه الاجتماعي والاقتصادي لكل حق موروث لم يأت نتيجة للعمل ويذل الجهد والانتماس في تفاصيل الحياة اليومية، ولذلك نرى أن وراء نظرية لوك في المرفة، ووراء عناصر فلسفته، يكمن موقف اجتماعي معين يعبر عن طبقة صاعدة، البرجوازية، في مواجهة طبقة أخرى ذات حقوق موروثة، أو فطرية، وهي الأرستقراطية، وهذا هو مغزي تجريبيته ورفضه الأفكار الفطرية.

ثانياً - نظرية المرفة باعتبارها مدخلاً للفلسفة،

إن الذى حفز لوك نحو إقامة فاسفة جديدة هو انشغاله بالأسئلة الفلسفية التقليدية المتعلقة بالنفس والعالم والألوهية، لكن بدلاً من انطلاقه نحو البحث في هذه المشكلات بدأ بطريق لم يطرفه قبله معظم القالاسفة، وهو البحث في المعرفة الإنسانية. وكان مبرره في هذا أن أي آراء حول مشكلات الفلسفة هي نمطه من المعرفة، ولذلك فقبل أن نبدأ في البحث في المعرفة الإنسانية يجب أولاً البحث في أداة هذه المعرفة وهي الفهم البشري، ولهذا السبب يعد لوك أول من نظر إلى البحث في طبيعة المعرفة الإنسانية على أنه النقطة التي يجب الانطلاق منها قبل البحث في موضوعات المعرفة ذاتها، وهكذا كان لوك هو أول واضع لبحث الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة.

والحقيقة أن الإجابة عن مشكلات القلمسفة النقليدية مثل طبيعة النفس والعالم والالوهية والأخلاق لم تشكل عند لوك الأولوية الأولى فى فلسفته وحلت معلها مهمة إقامة نظرية فى المرقة، حتى أصبعت نظرية المعرفة عنده ذات الأولوية القصوى. صحيح أننا نجد لدى لوك آراء حول الجوهر والسببية والنفس والعالم والألوهية والأخلاق والسياسة، إلا أن آراء حول هذه الموضوعات كانت نتيجة ثانوية للمبادئ التى وضعها فى صورة نظرية فى المرفة.

سبق لديكارت أن بحث فى إشكالية المعرفة، لكن بحثه هذا ظل مقيداً بالطابع الميتافيزيقى لفلسفته، إذ شغلته إشكاليات العلاقة بين الفكر والامتداد، والنفس والجسم، وإثبات وجود الأنا أفكر ووجود العالم والألوهية وبساطة وخلود النفس. أما لوك فيتميز عن ديكارت فى أنه لم يجعل قضية العلاقة بين النفس والجسم تعيقه عن مهمة البحث فى الفهم الإنساني، بدأ لوك بتناول عناصر الفهم الإنساني مباشرة، من إدراكات حسية وأفكار وإحساسات وتصورات، دون أن يشغل نفسه كثيراً بالبحث فى فسيولوجيا الذهن ذات الطابع السيكولوجي أو في الطبيعة العضوية للإدراك الحسي، وكان كل ما يهمه في العرفة الإنسانية هو كيفية حدوث المعرفة للفهم البشري، لا الطبيعة العضوية للتفكير التي توقع دائماً في إشكالية الارتباط بين النفس والجسم.

ينقسم كتاب المقال إلى أربعة أجزاء: الأول عن الأفكار الفطرية، والثاني عن الأفكار، والثالث عن الكلمات، والرابع عن المعرفة، في الجزء الأول ينتقد لوك الرأى القائل بالأفكار الفطرية بناء على أن الخيرات البشرية متعددة، وأن ما هو فطرى بالنسبة للبعض ليس كذلك بالنسبة للبعض الآخر، وأن أجناساً بشرية مختلفة تعتنق أفكاراً مختلفة وتعتقد في أنها فطرية، وأن البشرية كلها ليست مجتمعة على القول بأفكار فطرية واحدة. هناك شعوب لا تعتقد في وجود هذه الأفكار في الأصل، وهذا دليل على أنه ليس هناك إجماع بشرى عام على أفكار فطرية واحدة، إذ لو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة لكانت كل البشرية تعتقد فيها.

لا ينشخل لوك بقحص الذهن البشرى ذاته من حيث تركيبه العضوى أو من حيث العمليات العقلية التى يقوم بها، بل ينطلق مباشرة نحو فحص عناصر المعرفة فى الذهن البشرى من إحساسات وإدراكات وأفكار وكلمات. وهو يذهب إلى أن لكل الأفكار اصلها فى الحواس باعتبارها المصدر الأول لتلقى الانطباعات والإدراكات. والأفكار عنده هى ما يشكل كل المعرفة الإنسانية، ولذلك ينطلق نحو البحث فى دكيفية حضورها للذهن، ولا يجدد سبيلاً تأتى به الأفكار إلى الذهن البشرى إلا عبر الإدراكات التى مصدرها

الحواس، ولأن لوك قد رفض نظرية الأفكار الفطرية فقد ذهب إلى أن كل أفكارنا ترجع إلى الخبرة التجريبية، وعلى الرغم من ذلك فقد تمسك بمعنى واحد فقط للفطرية، فليست الأفكار هي الفطرية عنده بل ملكات الذهن من تذكر وتخيل ودمج بين الأفكار وبعضها، وكذلك الرغبة والإرادة.

يبدأ لوك كتابه بتوضيح الهدف من تأليفه، ويذهب إلى أن الفهم هو الملكة التى تميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية، ولذلك فإن البحث فيها له الأولوية القصوى، ذلك لأنه كما أن العين هى وسيلة الإنسان لرؤية الأشياء، فإن الفهم هو وسيلته فى الإدراك والمعرفة. وقبل أن ينشغل الفيلسوف بإنتاج أى نوع من المعرفة فإن الأولى هو البحث فى الفهم الذى هو أداة المعرفة. وهكذا يفتح لوك مجالاً جديداً للبحث الفلسفى يختلف عن مجالات الفلسفة التقليدية، إذ كان كل مذهب فلسفى سابق يبدأ مباشرة بالبحث فى قضايا الوجود وطبيعة الإنسان ومفهوم الحقيقة وواقعية العالم الخارجى... إلخ، لكن يتوقف لوك عن وضع قضايا تخص هذه الموضوعات التقليدية كى يبدأ أولاً بالبحث فى أداة المعرفة، وبالتالى فإن المبحث الأول فى الفلسفة عند لوك يجب أن يكون بحثاً فى أداة المعرفة، وبالتالى فإن المبحث الأول فى الفلسفة عند لوك يجب أن يكون بحثاً فى المعرفة الإنسانية، حدودها ونطاقها وإمكاناتها. وبذهب لوك إلى أن الفهم الإنساني يشتغل على موضوعاته مباشرة دون ملاحظة نشاطه ذاته، وما يجب البدء به هو وضع يشتغل على موضوعاته مباشرة دون ملاحظة نشاطه ذاته، وما يجب البدء به هو وضع هذا الفهم الإنساني نفسه موضم البحث.

وعلى الرغم من أن هدف البحث عند لوك هو الفهم الإنساني، بأنه لن يتناوله من منطلق دراسة فسيولوجية لوظائف المخ البشرى، ولن يبحث في الحواس أو في كيفية إدراكها للأشياء، بل سينطلق مباشرة إلى الكشف عن مكونات الفهم الإنساني من أفكار بسيطة وأفكار مركبة، وصفات أولية وصفات ثانوية، والبحث في كيفية إدراكه مفاهيم مثل الجوهر والسببية والصفات والأحوال، وسوف يكون منهج لوك في بحثه هو تتبع أصل الأفكار أو المفاهيم إلى مصادرها الأولى التي هي الإدراكات الحسية، وهدفه من ذلك هو بيان الحدود القصوى التي يمكن أن تصل إليها المعرفة البشرية، والتمييز بذلك

بين المعرفة الصادقة ومجرد الرأى والاعتقاد، وإذا وصل لوك إلى نطاق معرفى يتعدى قدرات الفهم الإنساني فسوف يتوقف عن البعث فيه لأنه يتجاوز هذه القدرات، ويقصد بذلك موضوعات الميثافيزيقا التي لا تخضع للحواس أو الإدراك الحسى وتتجاوز بذلك حدود ما يمكن أن يعرفه الإنسان بوضوح وصدق ويقين. ذلك لأن لوك يعتقد في أن المعرفة الواضعة هي المعرفة المرتبطة بقدرات الفهم الإنساني المرتبطة بالإدراك الحسى، أما المعرفة الميتافيزيقية فهي في نظره غامضة ومشوشة دائماً لأنها لا تعتمد على أي مصدر تجريبي، ويهدف لوك من ذلك إلى إمداد المعرفة بمقياس يستطيع الإنسان به التقريق بين المعرفة الواضعة والمعرفة الغامضة أو المشوشة، والتمييز بين الصدق واليقين من جهة والرأى والاعتقاد من جهة، وما دفع لوك نحو ذلك ما لاحظه من اختلاف المفكرين حول موضوعات المعرفة وعدم قدرتهم على الوصول إلى اليقين في موضوعات الميتافيزيقا، فأراد في مواجهة هذا الخلاف الوصول إلى الوضوح واليقين في المعرفة الميتافيزيقا، فأراد في مواجهة هذا الخلاف الوصول إلى الوضوح واليقين في المعرفة المعتمد ولم يجد لذلك من سبيل سوى ربط المعرفة الإنسانية بأصولها في الإدراك الحسى الذي المعدر ولم يجد لذلك من الوضوح، وبذلك تكون الأفكار الواضعة عنده هي الأفكار ذات المصدر الحسى والمرتبطة بالإدراك الحسى، والأفكار الغامضة هي تلك التي تتجاوز نطاق الخبرة الحسى، والمرتبطة بالإدراك الحسى، والأفكار الغامضة هي تلك التي تتجاوز نطاق الخبرة التحريبية.

ثالثاً - نقد نظرية الأفكار الفطرية،

لا بستقبل الذهن البشرى إلا الإحساسات والإدراكات الحسية والأفكار، أما مفاهيم العلاقة والسببية والجوهر والأعراض والأحوال فلا يستقبلها الذهن من الخبرة بل يتوصل إليها عن طريق التركيب والدمج بين ما تلقاه من مدركات، وبينما يكون استقبال الذهن للمدركات مجرد تلق سلبى لها، فإن العلاقة والسببية والجوهر والأعراض تعبر عن الدور الفاعل للذهن، الحواس سلبية والذهن إيجابي، الحواس متلقية ومستقبلة والذهن فاعل ونشط، وعلى هذا تكون كل المفاهيم المقلية معبرة عن نشاط الذهن الإنساني في التركيب بين المدركات، وتكون كل علاقة منها هي الطريقة الخاصة التي ترتبط بها المدركات في المقل، فالسببية مثلاً هي ربط الذهن بين حادثة واخرى تكون

فيها، فالطفل يمكن أن يقبل بسهولة وجود الشيء وعدم وجوده في نفس الوقت، كما أنه لا يعرف أن المتساويان لشيء واحد متساويان بالنسبة لبعضهما، ومعنى هذا أنه إذا كانت هناك أفكار فطرية مطبوعة في النفس الإنسانية فيجب أن يعرفها الأطفال، أو أن يعرفها الهمج والبرابرة الذين لم ينالوا قسطاً من الحضارة والتمدن، فالطفل لا يمكنه أن يعرف مثل هذه الأفكار إلا بالتعلم ولا يمكن أن يتوصل إليها بنفسه، وكونه لا يتوصل إليها إلا بالتعليم يعنى أنها في حاجة إلى الخبرة وإلى البرهنة على وجودها، وما يفتقر إلى البرهان والتعلم لا يمكن أن يكون فطرياً.

ويدلل أصحاب نظرية الأفكار الفطرية على صحة نظريتهم بقولهم: إن العقل يكتشف الأفكار الفطرية بذاته ودون حاجة إلى أى خبرة تجريبية، وبرد عليهم لوك قائلاً إن اكتشاف العقل لها لا يعد دليلاً على فطريتها، إذ معنى هذا أن النظريات الرياضية فطرية تماماً مثل المسلمات والبديهيات التى تنطلق منها، ومحال أن تكون النظريات الرياضية فطرية، لأننا لا نعرف بالفطرة أن مجموع زوايا المثلث تساوى ١٨٠ درجة أو أن المثلث ذا الزاويتين المتساويتين لديه ضلعان متساويان. فعلى الرغم من أن هذه النتائج قد توصلنا إليها بالاستنباط من بديهيات سابقة عليها فإنها ليست فطرية، فليس كل ما يكتشفه العقل فطري، ذلك لأن استخدام العقل ذاته في البرهان والاستنباط بعد نوعاً من الخبرة المرتبطة بالتجرية. ويؤكد لوك صحة نقده هذا بقوله إنه إذا كانت الأفكار فطرية فكيف إذن احتاجت إلى البرهان وإعمال العقل لاكتشافها؟ وإذا كانت فطرية فلماذا لم يعرفها العقل مباشرة قبل استخدامه البرهان؟ إذ معنى هذا هو أن في العقل أفكارا فطرية لا يعرفها قبل اكتشافها في البرهان، أو القول بأن العقل يعرف ولا يعرف الأفكار الفطرية في نفس الوقت، وهذا تناقض.

إن اكتشاف المقل الأفكار الفطرية بعد تناقضاً، ذلك لأن استخدام العقل ذاته في التوصل إليها لا يجعلها فطرية بل يجعلها نتاج استخدام هذا العقل، ولذلك يشرح لوك كيف يتوصل العقل إلى الأفكار العامة من الخبرة التجريبية؛ تبدأ الحواس أولاً في إمداد العقل ببعض الانطباعات التي يفهمها العقل على أنها أفكار، وعندما بعتاد عليها العقل

تصبح محفوظة فى الذاكرة ويضع لها المقل أسماء، ثم يقوم العقل بتجريد هذه الأفكار للوصول إلى العام والمشترك بينها ويضع لها اسماً، ويكون هذا الاسم فكرة عامة، وعندما يتوصل العقل أو ينتج الأفكار العامة يستخدمها فى تفكيره، ومعنى ذلك أن الأفكار العامة هى نتاج للنشاط التجريدى والتعميمي للعقل وليست فطرية أبداً، لأنها ليست سوى تجريد للأفكار البسيطة التى يتلقاها العقل من الحواس.

ويذهب لوك إلى أن الإجماع على كون بعض الأفكار فطرية لا يقف دليلاً على فطريتها، ذلك لأن أصحاب هذه النظرية ينظرون إلى الرياضيات على أنها فطرية، فمثلاً ينظرون إلى تراك الله المنافق الله يتوصل إليها إلا بعد أن يمارس الجمع ويدرك مفهوم التساوى، وهم يقولون إنه بمجرد أن يصل العقل إلى هذه النتيجة يحدث الإجماع حول بداهتها وفطريتها. لكن يتناسى هؤلاء أن ما تم الإجماع عليه ليس سوى نتيجة لقمل الجمع الذى ينتمى إلى التجرية، ولذلك فإجماعهم على ما يعد نتيجة خبرة تجريبية باعتباره فطرياً - يعد تناقضاً، فالإجماع لا يعد دليلاً على ما يعد نتيجة أفكار توصلنا إليها بالتجرية. صحيح أننا لا نحتاج إلى التجرية، أى إلى فعل العد والجمع كلما فكرنا في ٢ + ٤ من ناحية و٧ من ناحية أخرى، إلا أن هذا بسبب اعتباد العقل على هذه الفكرة بعد أن تعلمها، ويشير إلى استغناء العقل عن ممارسة فعل العد والجمع بعد أن مارسه للمرة الأولى. واعتياد العقل على هذه النتيجة هو ما يجعله يأخذها باعتبارها مسلمة أو بديهية أو فطرية في حين يكون مصدرها الخبرة التجريبية. وفكرة التساوى بين عندين وعدد ثالث ليست فطرة باى حال من الأحوال، لأن العقل لا يدرك مفهوم التساوى إلا بعد أن يمارس فعل الجمع نفمه ويكتشف التساوى من الخبرة التجريبية.

ومثلما يرفض لوك وجود افكار فطرية فى العقل فهو أيضاً ينكر وجود مبادئ اخلاقية فطرية، والحقيقة أن نظرية لوك فى هذا الشأن تتصف بشىء من الغرابة، ذلك لأنه ينكر أن تكون الفضيلة قيمة فطرية، فى حين بُمنقد دائماً أنها قيمة عليا واضحة بذاتها، لكن

على المكس من الاعتقاد الشائع حول أسبقية الفضيلة وقيمتها القباية الفطرية، يذهب لوك إلى أنها ليست كذلك. ذلك لأن الفضيلة وجودها نادر في المالم الإنساني، ولا يتوصل إليها الإنسان إلا عندما يتفاعل مع الآخرين ويعرف الصواب والخطأ ويميز بين البشر على أساس سلوكهم، وهذه كلها خبرات تجريبية، فحسب لوك نعن نعرف الفضيلة من خبرتنا بالسلوك وتفاعلنا مع الآخرين. والفضيلة عنده ليست فطرية لأن من عادة البشر أن يملكوا حسب المصلحة الشخصية وحسب مبدأ جنى المنفعة وتجنب الخسارة وتعظيم الثروة والسعى نحو اللذة وتجنب الألم. فإذا كانت الفضيلة قطرية لرأينا كل الناس فضلاء، لكن الأمور تسير عكس ذلك، وإذا كانت فطرية لرأينا الناس يمتلكون تعريفاً واحداً واضحاً ومتميزاً عن الفضيلة، في حين أن مفهوم الفضيلة غامض لدى الكثيرين، ولا يمكن أن تكون الفكرة الغامضة، والتي ليس عليها اتفاق في تعريفها فطرية، أما المبادئ الأخلاقية فليست فطرية، ذلك لأن كل أمة لديها المبادئ الأخلاقية الخاصة أما المبادئ الأخلاقية فليست فطرية، ذلك لأن كل أمة أخرى، والخطا عند أمة يمكن أن يكون خطأ عند أمة أخرى، والخطا عند أمة يمكن أن يكون خطأ عند أمة أخرى، والخطا عند أمة يمكن أن يكون أن يكون عواباً عند أمة أخرى، واذا كانت المبادئ الأخلاقية فطرية قلماذا نراها تتنهك ولا تُتبع فولاية الشعوب؟ إن كل ذلك يثبت أنها ليست فطرية قلماذا نراها تتنهك ولا تُتبع

رابعاً - طبيعة وأصل الأفكار:

يذهب لوك إلى أن الأفكار هي العناصر التي يشتغل بها التفكير، وهي أيضاً المادة الأولى التي يصنع منها المقل أفكاراً أخرى مركبة. ويطلق لوك مصطلح «الأفكار» Ideas على طائفة كبيرة من التصورات والمفاهيم بصرف النظر عن مدى عموميتها أو درجة تجريدها، فالأفكار عنده تضم كلمات مثل «البياض، الصلابة، الحلاوة، التفكير، الحركة، الإنسان، الفيل، الجيش، السُكر، والملاحظ أن هذه الكلمات منها ما يرتبط بالإحساس مثل البياض والصلابة والحلاوة، ومنها ما يرتبط بالكليات المجردة مثل الإنسان، وما يرتبط بالنوع بالمعنى البيولوجي مثل الفيل والإنسان، ومنها ما يرتبط بالصفة التي تجمع مجموعة من البشر مثل الجيش، وما يرتبط بالوعى والشعور مثل السكر. ومعنى هذا أن

لوك لا يميز بين التصور التجريبى والتصور المجرد والشعور، بما أنه يعتبر أن الصلابة والحركة والسُّكْر كلها أفكار، وما يجعله يضم هذه الطائفة الكبيرة من التصورات تحت مسمى «الأفكار» هو أنها جميعاً أدوات العقل في التفكير،

ويتساءل لوك بعد ذلك عن مصدر هذه الأفكار، ومن أين تأتى؟، ويذهب إلى أننا لو افترضنا أن العقل صفحة بيضاء، أى خالية من أى أفكار فطرية أو مسبقة، فإن المصدر الوحيد الذى تأتى به هذه الأفكار للعقل هو الخبرة experience هذه الخبرة إما أن يكون مصدرها الإحساس أو العمليات الذهنية. فأفكار مثل الصلابة والحلاوة والامتداد يكون مصدرها الإحساس، وأفكار مثل الشك والاعتقاد والاستدلال والمعرفة والإرادة يكون مصدرها هو إدراك العقل للعمليات الذهنية التى يقوم بها. فعندما أفكر في نشاطي الذهني الاحظ أننى إما أن أتمسك بشيء ويكون هذا اعتقاداً أو أشك في وجوده أو صدقه ويكون هذا شكاً، أو تكون لدى عنه معلومات وتكون هذه معرفة، وعندما ألاحظ أن عقلي ينتقل من مقدمة إلى نثيجة تلزم عنها يكون هذا استدلالاً.

ويذهب لوك أن الإحساس وإدراك العمليات الذهنية هما المصدران الوحيدان لما يحتويه العقل من أفكار. كما أن طبيعة الأفكار تنقسم إلى نوعين حسب هذين المصدرين، فهما إما أفكار عن الإدراك الحسى أو أفكار عن العمليات الذهنية. ويلاحظ لوك أن أفكار الإدراك الحسى هي التي تأتي للعقل أولاً تتبعها أفكار العمليات الذهنية، ذلك لأن هذا هو نفس الترتيب الذي يحدث للأطفال، إذ إنهم لا يدركون أفكار العمليات الذهنية إلا بعد أن يحصلوا على أفكار الإدراك الحسى، وهذا بسبب أن أفكار الإدراك الحسى يتلقاها الأطفال بتلقائية ومباشرة، أما أفكار العمليات الذهنية فهي في حاجة إلى التفكير والانتباه والانعكاس على النشاط الذهني، فيجيب أن ينشط الذهن أولاً بتلقى الإحساسات التي تتحول فيه إلى أفكار كي ينعكس الذهن على ما يقوم به من نشاط تفكيري. كما أن النفس البشرية لا تحصل على الأفكار إلا بعد الإدراك الحسى، ولا تشغل هذه النفس بالتفكير دائماً، لأن التفكير في العمليات الذهنية يحتاج إلى التأمل والانتباه، وهذا ما لا يحدث دائماً، لؤن لتفكير في العمليات الذهنية يحتاج إلى التأمل والانتباه، وهذا ما لا يحدث دائماً، لوك إذن يعطى الأولوية للإدراك الحسى الذي يتلقى

به الذهن الأفكار، ثم يأتي التأمل والانتباء في العمليات الذهنية بعد أن يكون الذهن حاصلاً على أفكار من الإدراك الحسى، والحقيقة أن لوك يقر بأن هذا التراتب: إدراك حسى - أفكار - عمليات ذهنية - أفكار عن العمليات الذهنية، هو تراتب في الدرجة وفي الزمن، أي تراتب إبستمولوجي على مستوى نظرية المعرفة وتراتب سيكولوجي أو سيكومعرفي على مستوى التطور المعرفي للطفل؛ وهذا ما سوف يظهر بعد ذلك لدى الإستمولوجيا التطورية عند جان بياجيه.

١ - الأفكار السبطة،

ما يتلقاه العقل البشرى من الإحساس أو الانعكاس على العمليات الذهنية ينقسم إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة، الأفكار البسيطة هي الأفكار المرتبطة بصفات الشيء المحسوسة مثل الصلابة والبرودة والامتداد والشكل. أما الأفكار المركبة فليست حاضرة في الشيء المحسوس نفسه بل يستخلصها العقل منه مثل الجوهر والأعراض، والسبب والنتيجة، والزمان والمكان والحركة. ومعنى ذلك أن الذهن يكون سلبياً في تلقيه الأفكار المبسيطة، ونشطاً فاعلاً في إنتاجه للأفكار المركبة، ذلك لأنها تكون نتيجة تفكير حول العلاقات بين ما يتلقاه من أفكار بسيطة، فالسببية علاقة بين شيء وآخر يدركها العقل في تفكيره حولهما معاً، والجوهر وأعراضه أيضاً فكرة مركبة تنتج في العقل من تفكيره حول العلاقة بين الشيء وصفاته وما هو دائم أو متغير من هذه الصفات.

الأفكار عند لوك نوعان: بسيطة ومركبة، البسيطة يتلقاها الذهن مباشرة من الإدراكات الحسية، ويجب أن ننتبه هنا إلى نقطة يساء فهمها لدى لوك وهى نشأة الأفكار البسيطة، اعتقد الكثير من نقاد لوك والمذهب التجريبي عامة أن الأفكار عنده مصدرها الحواس أو الإحساسات، لكن لوك لا يقول بذلك، بل يقول بأن مصدر الأفكار هو الإدراكات الحسية. هناك فرق كبير بين أن تكون الحواس هى مصدر الأفكار وأن تكون الإدراكات الحسية هي ذلك المصدر. إن الأفكار، حتى إن كانت بسيطة، هي صور نهنية بسيطة ومباشرة للأشياء وليست إحساسات. فالكرة الحمراء مثلاً إدراك حسى

تستقبله الحواس، أما اللون الأحمر نفسه فهو فكرة، صورة ذهنية مجردة، يتوصل إليها الذهن البشرى من تلقيه الإدراك حول الأشياء الحمراء. الأفكار البسيطة إذن لا يتلقاها الذهن جاهزة من الخبرة بل هي تتضمن درجة من التعميم أو العمومية، ذلك لأن الأمثلة التي يضربها للأفكار البسيطة كلها عموميات، مثل الأحمر، الأخضر، الرطب، اليابس، الحار. بإدراكنا أشياء كثيرة حمراء ندرك أن الأحمر لون، هذه فكرة بسيطة لكن أتت عن طريق التعميم، ولذلك فالأحمر فكرة عامة، ولذلك فهي بسيطة، تنطبق على كل الأشياء الحمراء. ولذا أطلق عليها لوك فكرة ولم يسمها إدراكا أو إحساساً. الإحساس هو الشيء الأحمر، أما الأحمر كلون فهو فكرة بسيطة، أما الأفكار المركبة فهي مثل العلاقة والسببية والجوهر والأعراض، وهي ناتجة عن التركيب والدمج بين أفكار بسيطة، الأفكار المركبة إذا تعبر عن نشاط ذهني أنتجها لكنها ليست حاضرة جاهزة في المدركات الحمية.

تنقسم الأفكار البسيطة عند لوك إلى أفكار تانى من حاسة واحدة مثل الألوان التى تاتى من حاسة البصر، والسخونة والبرودة والنعومة والخشونة التى تأتى من حاسة اللمس، والروائح تأتى من حاسة الشم، والأصوات تأتى من حاسة السمع، وأفكار تأتى من أكثر من حاسة واحدة مثل المكان والامتداد والشكل والسكون والحركة، ذلك لأننا ندرك المكان من حاستى البصر واللمس، بأفكار تأتى من الانعكاس على العمليات الذهنية الدين من حاستى البصر واللمس، بأفكار تأتى من الانعكاس على العمليات الذهنية يتأمل العقل في الفكار التى حصل عليها من الإدراك الحسى، فعندما يتأمل العقل في الكيفية التي يتعامل بها مع الأفكار يدرك أنه يقوم إما بإدراك حسى أو استدلال أو حكم أو تمييز وتفريق ومقارنة أو تذكر، أما الأفكار التي تأتى من الإحساس والانعكاس معاً فهي اللذة والألم، لأنهما يبدآن بإدراك حسى معين يتبعه شعور بالارتياح والدعكاس على ما تلقته الحواس؛ وكذلك القوق إذ بعد أن يلاحظ المقل تأثير جسم ما على أجسام أخرى يدرك أن فيه قوة على هذا التأثير، والتنابع أيضاً وينها وبعد بعض ما بينهما والتنابع أيضاً وبعد بعض ما بينهما وبعد أن يستقبل إحساسات معينة بالاحظ ما بينهما من علاقة تتابع، أي أنها تتبع بعضها البعض ويكون بعضها قبل بعض أو بعد بعض.

ويذهب لوك إلى أن الأفكار البسيطة في العقل تقابلها صفات في الأجسام، بمعنى ار العقل يستقبل من الأجسام صفائها التي تتحول فيه إلى أفكار. وهو يقر بأن لكل من الأفكار وصفات الأجسام طبيعة مختلفة، فالأفكار من طبيعتها أن تكون ذهنية ومجردة، والصفات من طبيعتها أن تكون حسية، لكن الأفكار البسيطة هي في النهاية انعكاس والصفات من طبيعتها أن تكون حسية، لكن الأفكار البسيطة هي في النهاية انعكاس ذهني لصفات الأشياء، كما لو أن العقل الإنساني مرآة تتعكس عليها صفات الأشياء، ومن طبيعة المرآة أن تعكس صورة ولا تعيد إنتاج الشيء الحقيقي، وبالمثل فإن العقل هو مرآة الأشياء، حيث إن الأفكار البسيطة فيه هي مجرد صور ذهنية منعكسة لصفات الأشياء كما يذهب لوك إلى أن ما يجعل صفات الأشياء نتعكس في العقل منتجه فيه أفكاراً هي قوة تؤثر بها على العقل. ومعنى هذا أن العقل يكون سلبياً تماماً في تأثره بما في الأشياء من فوة تؤثر عليه، أما عندما يتأمل في هذه الأفكار البسيطة والتأثير في ذلك بقوة الأشياء عليه، وإيجابي وفاعل ونشط في تركيبه بين هذه الأفكار البسيطة والتأثير في ذلك بقوة الأشياء عليه، وإيجابي وفاعل ونشط في تركيبه بين هذه الأفكار البسيطة والتأثير في ذلك بقوة الأشياء عليه، وإيجابي وفاعل

ويميز لوك بين الصفات الأولية هي الصفات التي يمتلكها الجسم في ذاته ولا يمكن أن تنفصل qualities الصفات الأولية هي الصفات التي يمتلكها الجسم في ذاته ولا يمكن أن تنفصل عنه وتؤثر بقوتها مباشرة على العقل، مثل الامتداد والشكل والصلابة. فإذا قمنا بتقسيم جسم ما إلى أجزاء صغيرة لا يضيع الامتداد أو الصلابة أو الشكل بل تظل هذه الصفات في كل جزء صغير منه، حتى لو قمنا بطحن حبة من القمح وأصبحت كماً من الدقيق، فعلى الرغم من أن كل ذرة فيه غير محسوسة إلا أنها تظل تتصف بنفس صفات الامتداد والشكل والصلابة التي لحية القمح، أما الصفات الثانوية فهي ليست مرتبطة بالجسم بل هي قوة متضمنة فيه تعمل على إنتاج إحساسات معينة في العقل، مثل اللون والرائحة والطعم، فالجسم يمكن أن يتغير لونه وطعمه ورائحته ويبقى مع ذلك نفس الجسم، وتكون هذه الصفات الثانوية هي تأثر العقل به.

ويذهب لوك إلى أن في الأشياء قوة معينة تجعلنا نتأثر بها وتتنج فينا هذه الصفات الثانوية. ومعنى هذا أن الصفات الثانوية ليست مجرد أوهام أو أفكار متخيلة تتنج في

الذهن دون أى ارتباط أو علاقة حقيقية بينها وبين الشيء المدرك، ذلك لأن من طبيعة هذا الشيء نفسه أن يحدث تأثيراً معيناً في حواسنا يتمثل في صورة صفات ثانوية. والحقيقة أن هذا الراي يعد أثراً من آثار أرسطو غير المصرح بها في فلسفة لوك التي تسريت إلى نظريته في المعرفة دون وعي منه. ذلك لأن النظر إلى الصفات الثانوية على أنها تأثر الحواس البشرية بالشيء المدرك نتيجة امتلاك هذا الشيء طبيعة أو قوة تؤثر في الحواس هو عودة مرة أخرى إلى مفهوم الطبائع والقوى الكامنة في الأشياء الموجودة بوضوح في فلسفة أرسطو.

٢ - العمليات الذهنية،

يقسم لوك العمليات الذهنية إلى أنواع عديدة تبعاً لنظريته حول الأفكار البسيطة والأفكار المركبة. فهناك عمليات ذهنية مرتبطة بالأفكار البسيطة، أولها الإدراك الحسى، وهو أول مرحلة في التفكير، وعلى الرغم من أن الإدراك الحسى perception عملية ذهنية تتضمن التفكير، فإنه ليس تفكيراً بالمنى الحرفي للكلمة، إذ لا ينطوى على الفاعلية والنشاط بل يتضمن السلبية والتلقائية، أي أن الإدراك الحسى هو التفكير السلبي الذي يقتصر على تلقى الإحساسات كما هي دون أن يتعامل معها بالربط بينها ودون أن يتعامل معها بالربط بينها ودون أن يتعامل معها بالربط بينها

وعلى الرغم من أن الإدراك الحسى ملكة سلبية متلقية، فإن لوك يضيف إليه شيئاً من الفاعلية، وبذلك لا تكون سلبية تماماً، فغالباً ما يتم تمديل الإحساس عن طريق فعل تلقائى للذهن. فالأشياء البعيدة تبدو صغيرة، وعلى الرغم من ذلك يعرف الذهن أنها ليست صغيرة كما تبدو لأنها مبوف تظهر بحجمها الحقيقي عندما تقترب. هذا التعديل للإدراك الحسى يتم بتلقائي فيرون وعى كامل من الذهن، ولأنه تعديل تلقائي غير واع فإن لوك لا يلحقه بأى ملكة أعلى من الإدراك الحسى نفسه. وتعديل الإدراك الحسى هذا يسميه لوك حكماً giudgment قاصداً منه أن عملية الإدراك تتطوى في ذاتها على حكم، وهو حكم عقلى، لأن العقل يحكم على الشيء البعيد الصغير بأنه كبير في حقيقته على الرغم من الرغم من الحكم فعل عقلى فإنه لا يتضمن الرغم من الصغر الذي يبدو عليه. وعلى الرغم من أن الحكم فعل عقلى فإنه لا يتضمن

نشاطاً مقصوداً كملكة الفهم بل هو فعل تلقائى لملكة الإدراك الحسى. ومعنى هذا أن هناك حكماً يقع في نطاق الإدراك الحسى السلبي، وهذا النوع من الحكم سابق في وجوده وأولويته على الحكم بالمعنى المعرفي الإبستمولوجي الذي يقوم به الفهم، والحقيقة أن هذه الفكرة تعد من إنجازات لوك الكبري، ذلك لأن النظريات السابقة عليه في المعرفة كانت دائماً ما تنظر إلى الحكم على أنه فعل للفهم والعقل فقط، أما لوك فقد اكتشف وجود الحكم في مستوى الإدراك الحسى نفسه، وهو يعد حكماً من نوع مختلف عن حكم الفهم والعقل.

وثانى عملية ذهنية يقوم بها العقل بعد الإدراك الحسى مى الاستبقاء retension وهى الاحتفاظ الاحتفاظ الاحتفاظ بالأفكار البسيطة التى تلقاها العقل من الإحساس، ويتم هذا الاحتفاظ بطريقتين: الانتباء إلى هذه الأفكار ذاتها كما هى موجودة فى العقل memory أى الاحتفاظ بالأفكار البسيطة فى الذاكرة بعد أن تكون الإحساسات التى أنتجتها قد غابت عن أعضاء الإحساس، والذاكرة هى القوة التى نستطيع بها إحياء الأفكار فى الذهن بعد أن غابت إحساساتها، ويطلق لوك على الذاكرة اسم معخزن افكارناء، وقوة الذاكرة هذه ضرورية ولا غنى عنها للتفكير، ذلك لأنه بفضلها لا تختفى الأفكار مع اختفاء الإحساسات التى أنتجتها بل تظل محفوظة فيها حتى يتم إنعاشها مرة أخرى.

والملاحظ أن لوك في هذا السياق لم يميز بوضوح بين احتفاظ الذاكرة بالأفكار وإعادة إنماشها بتذكرها مرة أخرى، ذلك لأن القدرة على الاحتفاظ في الذاكرة مختلفة عن القدرة على تذكر هذه الأفكار وإنماشها مرة أخرى، ومعنى هذا أن في الذاكرة قوتين متمايزتين، قوة الحفظ وقوة التذكر أو إعادة التفكير في الأفكار السابقة. قوة الحفظ قوة تلقائية سلبية لأنها تتلقى الأفكار فقط وتخزنها، وهذا لا ينطوى على أي فاعلية نشطة أو مقصودة للذهن، أما قوة التذكر وإعادة إحياء الأفكار مرة أخرى فهي قوة فاعلة نشطة تتم عن قصد، والحقيقة أن هذا التمييز بين قوتين في الذاكرة سوف يقوم به كانط بعد لوك بأكثر من قرن، وسوف يؤكده هوسيرل بعد كانط بأكثر من قرن أيضاً.

ثم بشرح نوك بعد ذلك عدداً من العمليات الذهنية التى تشتغل على الأفكار البسيطة وهى كلها تنطوى على التعرف الدقيق والواضح على هذه الأفكار، وهو بجعل كل هذه العمليات تنتمى إلى الإدراك الحسى لأنه دونها لن يحصل العقل على صورة دقيقة عن الأشياء. هذه العمليات هى الفصل والتمييز disceming / distinguishing فإذا لم يتمكن الأشياء. هذه العمليات هى الفصل والتمييز بين الإحساسات وما يقابلها من أفكار بسيطة فلن يكون لديه إدراك حسى كامل ودقيق، مثل الفصل والتمييز بين الإحساسات المتناقضة: الحرارة والبرودة، والحلاوة والمرارة، والكبير والصغير... الخ. ثم تأتى بعد ذلك عمليات المقارنة والدمج والتسمية comparing / compounding / naming عن طريق المقارنة يميز العقل الامتداد، والدرجات، فهو يدرك الأطول والأقصر عن طريق المقارنة على أساس الامتداد، ويدرك درجات اللون الواحد على أساس المقارنة بين الألوان عن طريق الدرجات اللونية، ويدرك الترتيب بين السابق واللاحق عن طريق المقارنة على أساس الزمان أو المدة، ويدرك العلاقات المكانية عن طريق مقارنة الأشياء ببعضها البعض حسب المكان.

ويعد فعل المقارنة من الأفعال المهمة للغاية عند لوك لأنه هو القوة التي تنتج في النهن أفكار العلاقة relation فالدرجة والزمان والمكان كلها أفكار عن علاقات، أما الدمج فهو جمع وإضافة أفكار من نفس النوع إلى بعضها، مثل إضافة عدد إلى عدد للوصول إلى مجموعهما، أو مد خط مستقيم للعصول على خط أطول... الخ، أو الدمج بين عدد كبير من الأشجار للحصول على مفهوم الغابة. والتسمية هي وضع كلمة أو علامة صوتية ذات معنى تشير إلى مجموعة من الأشياء بينها شيء مشترك، مثل تسمية مجموعة من الأغنام بالقطيع، أو تسمية مجموعة من الأشجار بالغابة، أو تسمية مجموعة من الأغنام بالقطيع، أو تسمية مجموعة من الزهور والنباتات بالحديقة، أما آخر عملية ذهنية يشرحها لوك تحت ملكة الإدراك الحسى فهي التجريد abstraction وهي إدراك العام والمشترك بين أشياء الإدراك الحسى فهي التجريد معام لها، مثل إدراك البياض الذي هو صفة تجمع الأشياء البيضاء، وإدراك الشكل الكروى الذي يجمع أشياء تتصف بهذا الشكل مثل الشمس والقمر وكرة القدم.

ومن الملاحظ أن التجريد هو أعلى العمليات الذهنية التى تقع فى نطاق الإدراك الحسى، فدون التجريد لن يصبح الإدراك الحسى كاملاً ودقيقاً. لكن التجريد هو فى نفس الوقت أول عملية ذهنية تنتمى لملكة الفهم، ومعنى هذا أن التجريد هو الصفة الحقيقية التى ينتقل بها الذهن من الإدراك الحسى إلى الفهم، وهو أيضًا أول عملية يستطيع بها الفهم الوصول إلى الأفكار المركبة، ذلك لأن الأسماء العامة والتصورات والمفاهيم المجردة أفكار مركبة، لكن يصر لوك على اعتبار أن التجريد عملية ذهنية تعمل في نطاق الإدراك الحسى والفهم معاً، فهو قوة إدراك وقوة فهم في نفس الوقت، قوة تتعامل مع الأفكار البسيطة وبذلك تكون منتمية إلى الإدراك الحسى وكامنة في نطاقه، وقوة تتتج الأفكار المركبة وبذلك تكون منتمية في نفس الوقت إلى ملكة الفهم، ذلك لأن التجريد بعد من أول العمليات الذهنية التي يقوم بها الفهم.

٣ - الأفكار المركبة،

يصنعها العقل من الأفكار البسيطة عن طريق العمليات الذهنية التى يقوم بها، ومعنى هذا أن الأفكار المركبة ليست مجرد صور ذهنية عن الأشياء مثل الأفكار البسيطة بل هى من إنتاج العقل أنها مجرد أوهام بل هى حقيقية، وكل من إنتاج العقل أنها مجرد أوهام بل هى حقيقية، وكل الاختلاف بينها وبين الأفكار البسيطة أن الأفكار البسيطة تشير مباشرة إلى الأشياء، ذلك لأن الإحساس هو مصدرها، بينما لا تشير الأفكار المركبة إلى إحساسات بل إلى أفكار بسيطة أخرى. وفي العقل طائفة كبيرة من الأفكار المركبة مثل الجيش، لأنه يشير إلى مجموعة من الجنود، إن مجموعة الجنود عبارة عن أفراد، كل فرد واحد منها جندى واحد، والإحساس الذي يتلقاه المرء وهو ينظر إلى هذه المجموعة عبارة عن أفراد جنود متجمعين معاً، أما كون هذه المجموعة تشكل جيشاً ففكرة مركبة يتوصل إليها العقل عن طريق إضافة هؤلاء الأفراد المتشابهين إلى بعضهم، فالإدراك الحسى لا يرى شيئاً اسمه الجيش أمامه، بل يرى جنوداً، والعقل هو الذي يفهم معنى كلمة جيش لا الحواس، والجمال أيضاً فكرة مركبة لأنها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة، مثل فكرة التناسق وفكرة اللون والشكل، وشعور الارتياح أو الاستعسان الذي يشعر به المرء عند رؤية الشيء والجميل.

الأفكار المركبة هي نتيجة العمليات الذهنية التي يقوم بها العقل، وتنقسم هذه العمليات الذهنية الى تلاثة أنواع ينتج كل نوع منها نوعاً من الأفكار المركبة، هذه العمليات الذهنية هي:

١ - الدميج Combining: حيث يجمع العقل فكرة بسيطة مع فكرة أخرى للوصول إلى فكرة مركبة، وذلك مثل مثال الجيش الذى شرحناه آنفاً، إذ هو نتاج دمج عدد من الأفراد مع بعضهم البعض، وكذلك فكرة المثلث التى تعتمد على الدمج بين فكرة الضلع وفكرة الزاوية.

Y - التعلق Relating: وفيه لا يدمج العقل فكرة بأخرى بل يحافظ على الفكرتين منفصلتين ومستقلتين لكن يريط بينهما بعلاقة، مثل إدراك العلاقة بين شيء سابق وشيء لاحق باعتبارها علاقة سببية بينهما، حيث يكون السابق سبباً لحدوث اللاحق، وكذلك أفكار المكان التي تعتمد على إدراك علاقات التجاور وعلاقات الجهة مثل اليمين واليسار والأمام والخلف والأعلى والأسفل، ذلك لأنه لا يمكن إدراك هذه العلاقات إلا بالربط بين الأشياء على أساس المكان الذي تشغله بالنسبة لبعضها البعض، وفكرة الزمان أيضاً لأنها تعتمد على علاقات التوالى والتزامن، وهذه العلاقات تصف الترتيب الزمني بين أشياء منفصلة.

٢ - التجريدAbstraction: حيث يجمع العقل طائفة من الأشياء المتشابهة ليدرك ما
 بينها من اشتراك وعمومية، وهذا هو مصدر الأفكار العامة، أى الكليات والمجردات، مثل
 فكرة الإنسان التي يتوصل إليها العقل بتجريد العام والمشترك في النوع البشرى.

إلا في الشخص الوفي، والشكل الكروى الذي لا يمكن أن يقوم بذاته بل هو صفة لكل ما يتصف بهذا الشكل، والقتل الذي هو فعل لا يحدث بذاته بل في حاجة إلى فاعل وهو

القاتل. أما الجواهر فهى تشير إلى أشياء مفردة تقوم بذاتها وتتصف بأحوال، وهى نتاج الربط بين عدة أحوال، مثل الربط بين البياض والصلابة والبرودة للوصول إلى فكرة الإنسان. ويذلك يكون الثلج، والربط بين الحيوانية والنطق والتعقل للوصول إلى فكرة الإنسان. ويذلك يكون الثلج هو الجوهر الذى تجتمع فيه صفات البياض والصلابة والبرودة، وفكرة الإنسان هى الجوهر الذى تجتمع فيه صفات الحيوانية والنطق والتعقل. والملاحظ أن فكرة لوك عن الجوهر تختلف عن نقس الفكرة لدى الفلسفات السابقة الأرسطية والأفلوطينية، ذلك لأن الفكرة الأرسطية عن الجوهر تلحق به الثبات واللا تغير والقوام، حيث يكون الجوهر هو الشيء حامل الصفات المتقيرة. إن الجوهر في الفلسفات الأرسطية يتم الوصول إليه بالمقل، إذ يكون لديها هو القوام الذي يحمل الصفات، أما الجوهر عند لوك فيتم الوصول إليه من الإدراك الحسى، لأنه بذلك يكون هو الشيء الذي يجتمع فيه عدد من الصفات حصرياً. يتوصل أرسطو إلى الجوهر عن طريق المقل، بينما يتوصل إليه لوك عن طريق الحواس، والجوهر عند أرسطو هو القوام الثابت، أما عند لوك فهو ليس سوى ظريق الحواس، والجوهر محل النظرية المقات أو الإدراكات الحسية، وبذلك أحل لوك نظرية تجريبية في الجوهر محل النظرية المقلية الأرسطية.

٤ - الأحسوال:

يقسم لوك الأحوال إلى أحوال بسيطة وأحوال مركبة، الأحوال البسيطة هي تلك التي تتكون من أفراد بسيطة أو فرد واحد متكرر أو ممتد، وذلك مثل المكان. فالمكان مكون من أجزاء بسيطة مضافة إلى بعضها ومتكررة، إذ إن المكان هو الامتداد، والامتداد يقاس بوحدات بسيطة مثل السنتيمتر أو المتر أو الكيلومتر، ويكون المكان الأكبر مجموعة من أمكنة صغرى، لكل منها مقياس بوحدة قياس بسيطة، وكذلك الموضع place فكل جسم يشغل موضعاً وهو حيز من المكان، وكلما غير الجسم مكانه احتل مكاناً آخر متطابق الأبعاد، والزمان أيضاً من الأحوال البسيطة لأنه يقاس بوحدات بسيطة هي الثواني والدقائق والساعات، وامتداد الزمان هو تكرار وحداته البسيطة وإضافتها إلى بعضها،

وكذلك العدد، فإذا فكرنا في العدد عشرة أو في عشر كرات وجدنا أن العدد عشرة هو نكرار للعدد واحد عشر مرات، والعشر كرات هو مجموع وحدات متماثلة هي الكرة الواحدة لعشر مرات. فالأحوال تكون بسيطة لأنها تعتمد على تكرار وحدات مماثلة، سواء كانت وحدات مكانية أو زمانية أو رقمية. ويضيف لوك إلى الأحوال البسيطة مفهوم اللامتناهي infinity فالمكان يمكن تصوره على أنه لا متنام لأنه من المكن أن نضيف وحدات مكانية أخرى إلى المكان القائم إلى ما لا نهاية، وكذلك الزمان والعدد، فكل عدد يمكن تصور عدد أكبر منه بإضافة عدد آخر إليه. وكما أن هناك لا تناهى في الحجم والعدد والزمن فهناك أيضاً لا متنام في الصغر، فكل مكان يمكن تقسيمه إلى وحدات مكانية أصغر إلى ما لا نهاية أصغر إلى ما لا نهاية الإضافة اللا متناهية أو زمان أو عدد قائم.

وكما أن الأحوال البسيطة تعتمد على إضافة الوحدات المتماثلة إلى بعضها فهى أيضاً تعتمد على إدراك المتويعات التى تحدث لفكرة بسيطة واحدة، وذلك مثل التفكير الذى يعد حالاً بسيطاً لأنه يعتمد على فكرة واحدة وهى الفهم، لكنه يتنوع إلى عدد كبير من عمليات التفكير مثل الجمع والمقارنة والفصل والاستدلال والحكم. ويضم لوك عدداً من إحساسات الشعور إلى الأحوال البسيطة مثل اللذة التى تعتمد على فكرة الحلاوة أو الارتياح، والألم الذى يعتمد على فكرة المرارة أو عدم الارتياح. كما يضم لوك فكرة القوة power إلى الأحوال البسيطة، لأنها تعتمد على ملاحظة قدرة جسم ما على التأثير على جسم آخر، وبذلك ندرك أن في الأجسام قوة على التأثير على بعضها أو على تغيير صفاتها أو على إحداث إحساسات مختلفة فينا، والذى يجعل لوك ينظر إلى القوة على مناها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها أنها حال بسيطة أنها تعتمد على إدراك واحد عن قوة في الشيء أو قدرته على إحداث أنها أثر.

وفى حين أن الأحوال البسيطة تعتمد على أفكار بسيطة ترد فى النهاية إلى إدراكات حسية، فإن الأحوال المركبة تعتمد على تركيب عدد من الأفكار البسيطة مع بعضها البعض. والأحوال البسيطة يمكن أن تشاهد دلالاتها الحسية فى إدراك حسى، وهى تشير مباشرة إلى الأشياء المحسوسة، أما الأحوال المركبة فهى لا تشير إلى الأشياء

مباشرة بل إلى أفكار أخرى بسيطة، وذلك مثل فكرة المنعادة التي هي حال مركب، وهي حال مركب، وهي حال مركب لأنها تركيب من عدد من الأفكار البسيطة مثل اللذة والغني والارتياح والجمال. ومن الأحوال المركبة التي يذكرها لوك القناعة والشجاعة والجشع.

ونلاحظ على الأمثلة التى يضربها لوك على الأحوال المركبة أنها كلها تنتمى إلى مجال الأخلاق والسلوك العملى، والحقيقة أن هذا الجمع بين الأفكار النظرية والأفكار الأخلاقية العملية، أى بين الإبستمولوجيا والأخلاق في سياق فلسفة تجريبية واحدة كان الطابع المميز لفلسفة لوك ولكل فلسفة تجريبية أتت بعده، وعلى رأسها فلسفات هيوم وجون ستيوارت ميل وجورج إدوارد مور، وأصبح هذا الجمع هو ما يميز الفلسفات الإنجليزية ذات الطابع التجريبي.

لكن نلاحظ أيضاً أن نظرية لوك حول الأحوال المركبة بها شيء من الغموض، ذلك لأنه يضمها إلى فئة الأفكار البسيطة بذهابه إلى أن الحال المركب هو جمع بين عدد من الأفكار البسيطة، لكن الحال المركب هو في حد ذاته فكرة مركبة، وكان يجب على لوك أن يضمه إلى فئة الأفكار المركبة ولكنه لم يضعل ذلك نظراً لذهابه إلى أن الحال المركب مكون من أفكار بسيطة مجمعة مع بعضها. كما يأتى مصدر الفموض في مفهوم لوك عن الأحوال المركبة أنها هي المفهوم الوحيد في فلسفته الذي يجمع بين النظري والعملي، وفي ذلك لأن الأحوال المركبة لديه تحوى معظم القيم الأخلاقية ومعايير السلوك العملي، وفي نفس الوقت تحوى جائباً نظرياً متمثلاً في كل التتويعات التي يجريها العقل على مفاهيم الزمان والمكان؛ كما أننا إذا دققنا النظر في حديث لوك اللاحق حول الجوهر والعلاقات الديه مجرد فكرة ذهنية عن الصفات والأحوال وعن قوة تأثير الشيء في غيره، فالجوهر ببدك حال مركب بما أنه لا يشير مباشرة إلى الإدراكات الحمية بل هي أفكار بسيطة بن عن الأشياء. كل هذا سبب غموضاً حول نظريته في الأحوال المركبة، لأنه لم يفصل بدقة بين الحال المركب على المستوى الإبستمولوجي والحال المركب على المستوى الأخلاقي العملي، وبما أنه لم يدرك أن الأحوال المركب على المستوى الإنستمولوجي والحال المركب على المستوى الأخلاقي. العملي، وبما أنه لم يدرك أن الأحوال المركبة نتسحب على الجواهر والعلاقات.

ينهب لوك إلى أن فكرة الحوهر فكرة مركبة، ذلك لأنها تتركب من أفكار بسيطة. وهي عنده مجرد افتراض وليس لها وجود حقيقي من ذاتها، ذلك لأننا لا ندرك إلا الأحوال والصفات والكيفيات، وعندما نلاحظ أن عدداً من الصفات متلازم في الشيء الذي ندركه ولا يمكن أن ينفصل عنه، نفترض أن هذه الصفات يجب أن يكون لها حامل تحمل عليه، أو قوام تقوم به، فقطعة الثلج مثلاً تتصف بالصلابة والبياض والبرودة، هذه الصفات ملازمة لقطعة الثلج، وتفترض بذلك أن هذه الصفات يقف تحتها حامل تحمل عليه وهو جوهر الثلج، لكننا في الحقيقة لا ندرك شيئاً يسمى جوهر الثلج، أو الثلجية، وكل ما ندركه مباشرة هو صفات قطعة الثلج. ويذهب التأمل الفلسفي خطوة أبعد قائلاً إن هذه الصفات هي التي تجعل قطعة الثلج تلجأ لا أي شيء آخر، بحيث تكف هذه القطعة عن أن تكون ثلجاً إذا افتقدت صفة من الصفات الثلاثة، وبالتالي يظهر الافتراض بأن قطعة الثلج جوهر تتجمع فيه صفات البياض والصلابة والبرودة. والحقيقة أننا بذلك لم نتوصل إلى جوهر الثلج بل إلى مجرد صفاته وإلى كون هذه الصفات ملازمة للشيء المسمى ثلجاً، فكلما أردنا تعريف الجوهر وجدنا أنفسنا نعرِّف صفاته فحسب ولا نتوصل إلى حميقة جوهر الثلج، وبذلك رد لوك الجوهر إلى صفاته المدركة المحسوسة وقطع بأن الثلج لا يوجد إلا على أنه مجموعة صفات فحسب ولا يوجد كجوهر خاضع لإدراك خاص. كما يذهب لوك إلى أن فكرة الجوهر تأتى للذهن من كثرة ربطه بين عدد من المنفات بشيء منا، فالجوهر منا هو إلا عادة فكرية، هذا بالإضافة إلى أن الذهن يعتاد على تسمية صفات معينة باسم كلى يجمع بينها، فالبياض والصلابة والبرودة هي الإحساسات التي يستقبلها الذهن، ثم يطلق عليها اسماً واحداً هو الثلج، ثم يعتقد ان هذا الاسم الواحد هو الجوهر، والحقيقة أنه ليس كذلك، لأن ما يسمى بالجوهر لا يستقبله الإدراك الحسى بل هو مجرد اسم.

وبذلك رد لوك الجوهر إلى عادة لغوية تجعل الذهن يعتقد أن ما أطلق عليه أسماء كلية هو الجوهر لكنه ليس كذلك، ومن هنا فإن الجوهر عند لوك ليس سوى اسم، ولذلك سُمى مذهب لوك فى الجوهر بالذهب الاسمى Nominalism ذلك المذهب الذى لا يعتقد فى وجود جواهر حقيقية بل يعتبرها مجرد أسماء أطلقها الذهن على الأشياء، فالجوهر عنده مجرد ظاهرة لنوية.

والجوهر عند لوك هو مجرد افتراض نصنعه كلما أردنا البحث عن قوام للصفات، فالعقل لا بتصور أن تقوم الصفات أو الأحوال أو الأعراض بذاتها، ويجد أنه لزام عليه أن مفترض وجود شيء ثابت يحمل هذه المنشات والأعراض. وبذلك يعتقد المقل أن كل العمليات البيولوجية التي تحدث للإنسان قوامها الجسد، الذي يعد بالنسبة لها الجوهر. كما أن العمليات الذهنية مثل التفكير والاستدلال والخوف والسعادة تحمل على شيء مفترض هو الروح، التي يُعتقد أنها هي الجوهر الذي تقوم فيه هذه العمليات، ويرفض لوك أن يكون الجسد أو الروح جوهراً، ذلك لأن كل ما ندركه عمليات بيولوجية أو ذهنية، وليس لدينا أدنى دليل على ارتباط العمليات البيولوجية بوحدة واحدة مقومة لها وجامعة وهي فكرة الجميد، كما أنه ليس لدينا أدنى دليل على ارتباط العمليات الذهنية بشيء يسمى الروح، لأن الروح لا تخضع للخبرة التجريبية ولا تتلقى منها إدراكات حسية أو بيانات أو انطباعات، كل ما ندركه عمليات ذهنية تفترض أن هناك روحاً ثقف وراءها وتجمعها معاً. والحقيقة أن رفض لوك فكرة الجوهر يتبعه ضرورة القول بأن العمليات البيولوجية والعمليات الذهنية يمكن أن تقوم بذاتها وفي غنى عن جوهر تقوم به، سواء كان الجسد أو الروح، بحيث تشكل هذه العمليات نسقاً متكاملاً ينظم نفسه بنفسه ويسير ذاته من ذاته دون حاجة إلى جوهر ينظمه أو يوجده. لكن لم يقدم لنا لوك تلك النتيجة الضرورية المترتبة على تحليلاته ورفضه فكرة الجوهار، بل ترك الأمر على ما هو عليه، ويعد هذا نقصاً كبيراً في فلسفته، فأنت لا تستطيع أن تنكر فكرة الجوهر دون أن تسلم بأن الممليات البيولوجية والذهنية قائمة بذاتها ومنظمة لذاتها، لكن لم يذهب لوك في فلسفته إلى هذا الحد وتوقف عند حدود إنكار فكرة الجوهر وحسب،

ويذهب لوك إلى أن هذاك ثلاثة أنواع من الأفكار تشكل لدينا فكرة الجوهر، وهي الصفات الأولوية مثل الشكل والامتداد والصلابة والقابلية على عدم الاختراق، والصفات

تاريخ للقلسقة

الثانوية وهى اللون والطعم والرائحة والملمس، وأخيراً قابلية الشيء على تغيير صفاته الأولية أو الثانوية مع بقائه ثابتاً وموجود، والحقيقة أن الأنواع الثلاثة من الأفكار هذه ليست أنواعًا لأفكار، ذلك لأن لوك قد أخطأ عندما نظر إليها جميعاً على أنها أفكار بل هي مبادئ للتوحيد، فالصفات الأولية التي نتوصل بها إلى فكرة الجوهر المادي ما هي إلا مبادئ يوحد بها العقل الصفات للتوصل إلى فكرة الجوهر، وكذلك الصفات الثانوية هي مجرد مبدأ لتوحيد ما يطرأ على الشيء من أعراض مع بقائه ثابتاً وسط تغيير أعراضه.

خامساً - المعرفة، مراتبها وحدودها،

يذهب لوك إلى أن العقل البشرى يستطيع الوصول إلى الصدق والحقيقة في معارفه، ولذلك فهو يرفض وجهة النظر الشكية رفضاً تاماً، والحقيقة أن مذهبه التجريبي كان يمكن أن يؤدى به إلى نزعة شكية، مثلما هو الحال عند هيوم، وذلك من منطاق أن كل معرفة تأخذ نقطة الطلاقها من الحواس والإدراكات الحسية معرضة للشك، لكن نفس المنطلق التجريبي الذي أدى ببعض المذاهب الفلك مثل مذاهب الشك اليونانية كمذهب زينون الإيلى والمذهب الشكى الحديث لدى هيوم، يؤدى لدى لوك إلى القطع بيقين وصعة المعرفة الإنسانية.

وتتقسم المعرفة عند لوك حسب طبيعتها ودرجة اليقين فيها إلى معرفة حدسية intuitionist ومعرفة استدلالية demonstrative والمعرفة الحدسية عنده أكثر يقينية وصدقاً من المعرفة الاستدلالية. وهذا الرأى غريب بعض الشيء، ذلك لأن لوك يرفض فيه أن تكون المعرفة القائمة على مبادئ عقلية مجردة تستخدمها في براهين للوصول إلى الصدق ذات أولوية أو أفضلية على المعرفة الحدسية، ذلك لأنه يرفض نظرية الأفكار الفطرية منذ البداية، ويرفض فكرة أن يكون لدى العقل البشرى مبادئ قبلية يتوصل بها إلى حقائق بالاستدلال والبرهان. ولذلك لا ينتمى لوك إلى فئة الفلاسفة المقليين الذين يعطون الأولوية للمعرفة الاستدلالية من مبادئ عقلية، وينضم إلى فئة التجريبيين. ويبدو لأول وهلة أن إعطاء لوك الأولوية للمعرفة المعرفية الحدسية متناقض مع مذهبه التجريبين. ذلك

لأن رده كل المعرفة البشرية إلى الخبرة التجريبية بجعل قوله بأولوية المعرفة الحدسية متنافضاً، وهو تنافض ينشأ عن الاعتقاد في أن الحدس الذي يقصده لوك هو فعل روحي خالص متحرر من أي خبرة تجريبية. لكن مفهوم لوك عن الحدس مختلف تماماً عن أي معنى عقلي أو مثالي للحدس، فالحدس عنده تجريبي تماماً؛ إذ هو قوة في النهن يستطيع بها إدراك الحقيقة تماماً كما تدرك الحواس الأشياء، ولذلك فهو في نفس مرتبة الإدراك الحسي. وإذا كان الإدراك الحسي هو الفعل الذي تقوم به الحواس، فإن الحدس هو الفعل الذي يقوم به العقل، وهذا الحدس هو نوع من الإدراك الحسي الخاص بالمقل. وعلى الرغم من أن هذا الحدس غير حسي، إلا أنه مثل الرؤية الحسية تماماً، فهو مباشر وغير متوسط، وفيه لا ينشغل العقل بإثبات أو فحص أي شيء برهانياً، بل يدرك الحقيقة مثلما تتلقى العين الضوء بمجرد أن تتوجه إليه. وما يجعل لوك يعطى الأولوية للحدس أن كل برهان أو استدلال في الدرجة الثانية من المرفة وهي المعرفة الاستدلالية تعتمد على حدس مباشر وواضح، إذ تبدأ بهذا الحدس صائعة منه كل الملاقات والارتباطات بين الأفكار.

ويرفض لوك أن تكون المعرفة سائرة في طريقها بالطريقة المنطقية، ذلك لأن شكل القياس المكون من البدء بمقدمات والوصول منها إلى نتائج تلزم عنها ليس هو طريقة التفكير التي يتبعها العقل في معرفته، بل هو مجرد تحليل منطقي للمعرفة الإنسانية ولا يبين لنا كيفية التفكير. ولا يقلل لوك من شمان المنطق أو البرهان الرياضي، لكنه بعتبرهما أسلوباً تحليلياً يأتي لتحليل ما تحصل عليه العقل من معرفة بعد عملية تفكير لا تسير هي ذاتها بهذه الطريقة، بل تسير على طريقة الحدس المباشر. والحدس عند لوك نيس حدساً بالماهيات والكليات والمبادئ الأولى والحقائق الثابتة مثل الحدس عند ديكارت وغيره من العقليين، بل هو حدس من طابع حسى تماماً، ذلك لأنه يتمثل في إدراك عقلي مباشر للعلاقة بين الأفكار التي ترجع إلى الإدراك الحسي، ومعني هذا أن الحدس الذي يقصده لوك هو حدس بالعلاقة بين الإدراكات الحسية. صحيح أن ملكة العدسي لا تحتوي على حدس بالعلاقة بين الإدراكات الحسية. صحيح أن ملكة الإدراك الحسي لا تحتوي على حدس بالعلاقات بين الإدراكات العسية مجرد ملكة متلقية

تاريخ القلسقة

للاحساسيات، إلا أن هناك ملكة أخيرى هي الفهم الإنساني التي تدرك السلافات عن طريق حدس حسى.

والمعرفة عند لوك ليست سوى إدراك للعلاقات بين الأفكار، واتفاقها أو اختلافها عن بعضها البعض، وهو يذهب إلى أن كون العقل يحتوى على أفكار لا يعنى أنه يحتوى على معرفة، ذلك لأنه ما دام لم يربط العقل بينها ويعرف العلاقات التى تربطها واختلافها أو اتفاقها مع بعضها فهذا معناه أنه ليست لديه معرفة، وبذلك تكون حصيلة العقل من الأفكار أكبر من حصيلته من المعرفة، فالأخيرة معدودة للغاية بالنسبة لحصيلة الأفكار.

والصدق عند لوك هو اتفاق أفكار العقل عن الإدراكات الحسية، واتفاقها فيما بينها، بحيث تكون الفكرة الصادقية هي المتفقية مع الإدراك الحسى أولاً، وهذا هو التفسير التجريبي لقانون الهوية، وهي المتفقة مع ذاتها دون أن تتناقض مع أفكار العقل الأخرى. وهذا هو التفسير التجريبي لقانون عدم التناقض، والمعرفة عند لوك محدودة واحتمالية. فهي محدودة لأنها لا تستطيع أن تتجاوز مجال الخبرة التجريبية ومقيدة بها، واحتمالية لأن الملاقات التي بقيمها العقل بين الأفكار ليس شرطاً فيها أن تكون حاضرة للخبرة التجريبية، ذلك لأن عامًا مثل الهندسة يتوصل إلى قوانين لا يشاهدها مباشرة في إدراك حسى بل هي مجرد علاقات بين الأفكار المكانية الرياضية، وكل ما يتوصل إليه العقل من علاقات بين الأفكار احتمالي وليس بقينياً تماماً. والقريب أن يأتي لوك بهذا الرأى الذي يرفض أن يلحق بالرياضيات اليقين التام، بعكس كل الفلاسفة من قبله والذين نظروا إلى الرياضيات على أنها تتمتم بأقصى درجات اليقين، ويرجم السبب في ذلك إلى أن اليقين عند لوك يجب أن يكون مرتبطاً بإدراك حسى، وإذا لم يكن مرتبطاً به فهو احتمالي. فالرياضيات تتوصل إلى مفاهيم عن الأعداد المتناهية في الصغر والكسور والأعداد المتناهية في الكبر، وهذه المفاهيم احتمالية لأن مدلولاتها لا تخضم للخبرة التجريبية. ومصدر اليقين في الرياضيات لا يأتي من اتفاقها مع الخبرة، بل يأتي من منهجها البرهاني الدقيق الذي يعتمد على الحدس الحسي. ولأن الرياضيات تعتمد على الحدس الحسى فهي من هذه الناحية يقينية تماماً . والرياضيات تفكير حول العلاقات بين أفكارنا البسيطة حول الأجسام، وهي كلها علاقات مكانية. ونستطيع أن نتوصل في الرياضيات إلى نتائج بقينية على صلة حقيقية بالواقع نظراً لأن الرياضيات معتمدة حصرياً على أهكار بسيطة، لكن ليست كل نتائج الرياضيات واستنباطاتها ما يمكن أن ينطبق على الواقع الحسى المدرك، إذ نظل صحيحة باعتبارها وصفاً لعلاقات ضرورية بين أفكارنا، وليس شرطاً لازماً أن تكون العلاقات الرياضية موجودة في الواقع. وهكذا أدخل لوك تمييزاً في الرياضيات بين الطابع اليقيني والحتمى لنتائجها ونظرياتها والطابع الاحتمالي لتحقق نتائجها في الواقع، والغريب والمدهش حقاً أن يجد لوك قرابة بين طبيعة الرياضيات هذه والأخلاق، ذلك لأن علم الأخلاق عنده هو الآخر علم نظري يعتمد حصرياً على أفكار بسيطة، ومن هنا طابعه التجريبي الواقعي، لكنه من جهة أخرى يقيم علاقات، في صورة معايير ومبادئ أخلاقية صحيحة في ذاتها لكن صحتها هذه لا تجعلها حتمية التحقق في الواقع.

أما الوجود الحقيقى فلا يقصد به لوك الوجود الفعلى الواقعى مثل وجود الأشياء المادية، بل يقصد به الوجود الضرورى الذى تحتويه كل معرفة، وهو ثلاثة أنواع: وجود النفس، والإله، والمالم، وجود النفس نعرفه بالحدس، الذى هو عند لوك نوع من الإدراك العقلى أو الذهنى المباشر لا الإدراك الحسى، ذلك لأننا لا نجد النفس من بين أشياء العالم المادى بل نشعر بها فقط وتكون لدينا عنها فكرة بسيطة. أما معرفة الإله فهى معرفة برهائية استدلالية، إذ نعرف وجود الإله من ملاحظتنا للترتيب والنظام فى الطبيعة متوصلين بذلك استدلالياً إلى ضرورة وجود كائن وضع هذا النظام والترتيب. أما وجود العالم فهو معرفة حسية، إذ نعرف وجوده بما نتلقاه من إحساسات بأشيائه



تبدو معتقدات عديدة من معتقدات عصر العقل ساذجة نوعًا ما في الوقت الراهن. ويعتقد معظم الفلاسفة الآن أن الحقائق المكتشفة بوساطة العقل حقائق كُليَّة لأنها مجرد إطناب؛ فالإطناب مقولة تكرر الفكرة بصياغة مختلفة، دون إعطاء أي معلومات جديدة. ويمكننا على سبيل المثال القول بأن جميع القطط سنُورات، فهذه المقولة حقيقية حقيقة كلية، ولكن فقط لأن القط يعني السنور.

إن الحقائق العقلانية لعصر العقل مجرد تكرارات، فهى لا تغبرنا بأى شيء عن الطبيعة، بل إنها تطلعنا على كيفية استخدام الألفاظ فحسب. ويعتقد فلاسفة أوائل القرن العشرين بأن المقولات الوقائعية عن العالم ليست مؤكدة تأكيدًا مطلقًا. كما أن مثل تلك المقولات مُرَجَّحة في أحسن الأحوال، إن لم تكن زائفة. أحس فلاسفة العقل بأن وجوب محافظة الحكومات على ممتلكات مواطنيها حقيقة بدهية. يَيْدُ أن الفيلسوف الألماني كارل ماركس جادل - في القرن التاسع عشر الميلادي - بأن ذلك الرأى يعكس أهواء الطبقة الوسطى فحسب، وكما يقول ماركس، فإن أولئك الناس هم الذين يملكون المتلكات، ولذلك فإنهم يريدون المحافظة عليها. وأكد الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز في أوائل عصر العقل أن الحقائق الكلية هي مجرد تكرارات؛ فقد كتب: إن التفكير ليس هوبز. تمرَّض الاعتقاد المتفائل لعصر العقل، المتعلق بإرادة الإنسان العقلانية، للاختبار أيضًا. ففي أوائل القرن المشرين، على سبيل المثال، صرَّح الطبيب النمساوي سيجموند فرويد بأن ما نحب أن نعدَّه أسبابًا سليمة لتصرفاتنا هي مجرد مسوغات، ويقول فرويد بأننا نتصرف كما نقعل بسبب الدواقع اللا واعية الناشئة من جزء من عقلنا الباطن

المسمَّى الهُوَ ومن ثم ننسب الدواقع المقبولة اجتماعيًا لأنفسنا، وذلك لإرضاء الجانب الآخر من عقلنا الباطن المسمَّى الأنا العليا، وعلى أى حال، فإن عصر العقل اندثر قبل وقت طويل من مهاجمة ماركس وفرويد لمعتقداته الأساسية، وقرب نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث تغيَّر كبير في استشراف الناس؛ فقد صاروا يقدرون الأحاسيس بدلاً من العقل، ويُفضلون العاطفة والفردية والعفوية تجاه الانضباط والنظام والسيطرة.

آراء فالاسفة عصر التنوير ولاذا في مواجهة الكنيسة؟

كان للاختراعات المتوالية والاكتشافات المتلاحقة في العلم دورًا كبيرًا فيما حدث لاحقا ولكن لأول مرة في التاريخ يرتبط العلم ارتباطا وثيقا بالفلسفة ونعنى بالعلم العلم التجريبي القائم على تجرية البشر وليست الحلول الجاهزة التي فرضتها الميتافيزيقا (او الماورائيات) أو اى فكرة اخرى.

ولقد واجه العلم والفلسفة الدين والكنيسة في أوروبا بقوة لم تحدث قبل ذلك في التاريخ البشرى لاحظنا أن مناهج البحث العقلى التجريبيي قد قطعت شوطًا بعيدًا في التقدم خلال مرحلة العلم الطبيعي من عصر النهضة فظهرت مذاهب جديدة ومواقف تتبنى هذه المناهج التقدمية وتلتزم بحدودها فنراها تعين مجال انتشار الموضوعات الرئيسية في البحث الفلسفي وهي الألوهية والانسان والعالم وترسم لكل منها دورا خاصا لا يتجاوزه في حدود قدرة العقل ومطالب التجرية.

ولكن هذا الاتجاء قد تكشف عن صعوبات مذهبية متعددة كانت سببا لظهور موجات شديدة من النقد في نهاية القرن السابع عشر وقد تمثل هذا النقد في حملة مركزة ضد عملية البناء المذهبي المحكم أي أن هذه الثورة العنيفة النصبت على أسلوب الفلسفة التقليدي الذي كان يحتم صياغة المذاهب الكاملة لتفسير الوجود استنادا إلى دواعي العقل والمنطق فيما لا يمكن أن يكون موضع معاينة أو رصد واقعى وعلى هذا فقد كانت الفلسفة التقليدية تبدأ بدراسة الاسلوب الفلسفي القديم وأظهروا عجزه عن تقديم تقسير وأقعى للكون قبل إلقاء الضوء على الانسان ومداركه ذلك أن الانسان أقرب البنا من الكون ومظاهره.

وإذن فقد تمخضت هذه الثورة الفكرية الحديثة عن اتجاه غالب إلى دراسة الانسان واعتباره المشكلة الاساسية في الدراسة الفلسفية وبمعنى اخر اصبحت الإبستمولوجيا هي الميدان الخصب الجديد للفلسفة واحتلت الأنطزلوجيا مركزا ثانويا وذلك على عكس الاتجاه الفلسفي التقليدي القديم.

وإذا كانت الفلسفة الديكارتية تمد بداية الطريق في مجال الإبستمولوجيا إلا ان ديكارت لم يتعمق بما فيه الكفاية في بحث مشكلة أبعاد المعرفة الانسانية وحدودها وعلاقة قوى الادراك بموضوعات الادراك.

ولقد تميز عصر الانارة بالاهتمام بهذا المبحث لا سيما منذ ظهور كتاب لوك "سقان العقل البشرى" عام ١٦٩٠ وقد انتهى عصر الانارة بظهور كتاب كانت Kant نقد العقل الخالص" عام ١٧٨١.

وعلى الرغم من تاثر فلاسفة الانارة بفلسفة ديكارت فإن معظم هؤلاء الفلاسفة كانوا من اتباع المذهب الحسى وقد كان هذا اتجاها تفرضه روح المصر الذى غلبت عليه الترجمة التجريبية، ومن ناحية آخرى فإن البحث فى مشكلة الانسان يقضى التعرض لدراسة قواه الادراكية ولما كان الاحساس هو اول درجات المعرفة بل هو النافذة الاولى التي يطل منها الانسان على العالم الخارجي حسب ما يقضى به الرأى الشائع لهذا فقد التزم فلاسفة الإنارة بالاستناد إلى المعرفة الحسية كمصدر اولى لمعرفة الانسان بالعالم الخارجي على الرغم من ان المعطيات الحسية قد يتناولها المقل بالتحليل أو التفسير أو بالنقد، إذ ليست معطيات الحس المباشرة سوى مادة أولية صالحة للتشكيل وعلى هذا فإن المبادرة الأولية للفليسوف تتمشل في الصياغة الفلسفية التركيبية لهذه المعطيات ومن ثم فقد ارتبطت فلسفة المصر بعلم النفس وبالفسيولوجيا.

ومن ناحية أخرى فاننا نلاحظ اهتمام فالاسفة الانارة بالدفاع عن حقوق الافراد وحرياتهم الخاصة والمامة وأهمها حق الحياة وحق الملكية الخاصة وحق الحرية ولهذا فقد طالبوا بحرية الفكر وحرية التعبير والنشر حتى تزول جميع المراقيل التى كانت تعترض طريق الباحثين والمفكرين الاحرار، وكان عليهم تحقيقا لذلك أن يهاجموا تدخل الكنيسة أو الدولة وأن ينتقدوا سلطتها المكلفة في شئون العقيدة والسلوك وكان من تأثير

هذه الحركات والاتجاهات أن انتشرت افكار الحرية في كل مكان واشتدت المطالبة بقيام حكومات شميية وديمقراطية تتصدى للدفاع عن حقوق الانسان.

ولقد بدأت هذه الحركة في انجلترا وذلك اذا أعتبر ثورة ١٦٦٦ ضربا من المارسات الشعلية لحق الشعوب في اختيار ما تشاء من أشكال الحكم ونظمه، ولقد كانت ثورة انجلترا مصدر وحي والهام لاعداء الثورتين الامريكية ١٧٧٦م والفرنسية ١٧٨٩م.

وعلى هذا فإن عالمنا الحديث مدين إلى حد كبير لمصر الانارة بما ابتدعه من اراء تقدمية على المساواة والحرية السياسية وحق الشعوب في الاستقلال والحرية الاقتصادية والتسامح الديني وشجب التمييز المنصري والمناداة بحرية الفكر والنشر والايمان بالقومية وإمكان التقدم الاجتماعي ونبذ الخرافات والعرافة والسحر والتنبؤ بالمستقبل وتسخير الارواح والاشباح وابتداع مناهج جديدة في التربية.

ولقد أشرق بالفعل نور العقل على هذا العصر الذى تميز بتحكيم العقل فى كل شىء وحتى فى أمور الدين بحيث اعتبار بحق مرحلة اشاراق وتنوير تمكن الذهن الانسانى خلالها من أن يطهر نفسه من رواسب الماضى وأوهامه وغيبياته التى تراكمت على صفحاته فكادت تحجب بهاء بريقه وسطو نظراته الفاحصة المتعمقة •

ومما لا شك فيه أن الفليسوف جون لوك كان الرائد الاول في حركة الانارة وقد تأثر به فلاسفة الحرية الفرنسيون من أمثال فولتير في أرائه عن الحرية والتسامح ومونتكير في نظرينه عن فصل السلطات وجان جاك روسو في العقد الاجتماعي.

الفلسفة الحديثة

أثرت فسلفة كانط فى العديد من المنظومات الفكرية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر الميلادى على بد فريدريك هيجل وكارل ماركس، الألمانيين، حيث شرح هيجل نظريته حول التغير التاريخى التى تُسمى الجدلية الهيجلية، بأن التنازع بين المتاقضات يؤدى إلى نشوء وحدة جديدة ثم إلى نقيضها. وقد حول ماركس نظرية هيجل إلى ما يسمى المادية الجدلية. يعتقد ماركس أن الأشياء المادية وحدها واقعية، وأن كل الأفكار مبنية على أساس اقتصادي، وأن التنازع الجدلي بين الرأسماليين والعمال الصناعيين، سوف يفضى إلى قيام الشيوعية التي سماها الاشتراكية نظامًا اقتصاديًا وسياسيًا.

أما فريدريك نيتشه، الفيلسوف الألماني فقد كان مُلحدًا؛ حيث أعان في كتابه هكذا تكلم زرادشت الذي صدر في ١٨٨٦-١٨٨٥م أن الله قد مات، وقصد بذلك أن فكرة الإله فقدت ما لها من قوة بوصفها دافعًا وضابطًا لسلوك الناس، وما عليهم إلا أن يبحثوا عن فكرة أخرى، يهتدون بها في حياتهم، وقد تتبأ نيتشه بظهور السويرمان أو الإنسان الأمثل الذي لا يشكو من ضعف البشر، ولا يحتكم إلى الأخلاق لأن الاحتكام إلى الأخلاق من شيم الشعفاء وليس من شيم الأقوياء، فالسلوك ينبغي أن يكون قائمًا على إرادة القوة؛ أي ميل الإنسان للسيطرة على غيره والتحكم في أهوائه، والسويرمان سوف يسعى إلى نوع جديد من الكمال والتفوق بما له من قدرة على تحقيق مصعاء للسلطة بأسلوب الضعفاء.

سيطر مذهب المنفعة في إنجلترا خلال القرن التاسع عشر الميلادي بزعامة جيرمي بينثام، وجون ستيوارت ميل. قال النفعيون: أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس هو

معيار الحق والباطل؛ أى أن المتفعة هى التى تحدد اتجاه الحقيقة، صدفًا كان أم كذبًا. كذلك فكل المؤسسات الاجتماعية وبالأخص المؤسسة التشريعية والحكومة ينبغى تحويلها إلى جهاز يعقق أكبر قدر من السعادة، يقول ميل في كتابه خضوع النساء الذي صدر (١٨٦٩م): إن هذا الخضوع القانوني للرجال ينبغي تعويضه بمبدأ المساواة التامة، وقد اعتبرت هذه الفكرة من الأفكار الثورية في عصر ميل.

شهدت الفلسفة في القرن المشرين الميلادي انتشار خمس حركات رئيسية، اثنتان منها: الوجودية والظواهرية كان لهما تأثير كبير في بلدان أوروبا الفريية، أما الحركات الثلاث الأخرى: الذرائمية، والوضعية المنطقية، والتعليل الفلسفي فقد مارست تأثيرها خصوصًا في الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

فى منتصف القرن المشرين الميلادى أصبح تأثير الوجودية ملحوظًا؛ وذلك أن الحرب العالمية الثانية (١٩٢٩ – ١٩٤٥م) ولّدت شمورًا عامًا باليأس والقطيعة من الوضع القائم. هذا الشعور قد أفضى إلى الاعتقاد بأن الناس عليهم أن ينشئوا القيم التى تليق بهم فى عالم أصبحت القيم القديمة فيه عديمة الجدوى؛ كما أن الوجودية تلح على القول: إن الأفراد يجب عليهم أن يجددوا اختياراتهم وبذلك يعبرون عن شخصيتهم المتميزة، لأنه لا توجد أنماط موضوعية تفرض على الفرد فرضًا. ويُعتبر الكاتب الفرنسى جان بول سارتر أشهر الفلاسفة الوجوديين،

أما الفلسفة الظواهرية فقد أنشأها الفيلسوف الألماني إدموند هوسيرل، الذي تصور أن مهمة الظواهرية. وبالتالي مهمة الفلسفة - تتمثل في وصف الظاهرة؛ أي موضوعات التجرية الشعورية، وصفها بدقة وبكيفية مستقلة عن كل الافتراضات المشتقة من العلم. ويعتقد هوسيرل أن هذا العمل من شأنه أن يؤدي إلى إدراك الواقع إدراكًا فلسفيًا.

أما الفلسفة الذرائعية التى يمثلها فى القرن العشرين الميلادى الأمريكيان وليم جيمس وجون ديوى، فتؤكد أن المعرفة خاضمة للعمل، وذلك أن اشتمال الأفكار على المانى والحقائق متعلق بمدى ارتباطها بالتطبيق.

أما الفلسفة الوضعية المنطقية التي نشأت في فيينا بالنمسا في المشرينيات من القرن المشرين الميلادي فتقول: إن الفلسفة ينبغي أن تحلّل منطق لغة العلم، وهي تعتبر العمر الوحيد للمعرفة وتدعى أن ما وراء الطبيعة لا فائدة منه، اعتمادًا على مبدأ إمكانية التحقق؛ أي أن القول لا يكون له معنى إلا إذا ثبت بالتجرية الحسية أنه مطابق للحقيقة، ويعد البريطاني السير القريد جول آير من أكبر فلاسفة المذهب الوضعى المنطقي.

حاولت الفلسفة التحليلية عامة أن توجد الحلول للمشكلات الفلسفية عن طريق شحليل مفردات اللغة ومفاهيمها، كما حاول بعض اتجاهات هذه الفلسفة أن يبرهن على أن بعض المشكلات الفلسفية التقليدية نتحل تلقائيًا. أى أنها تزول - بمجرد تحليل العبارات التى صيغت بها - وهناك اتجاهات أخرى منها تستعمل التحليل اللغوى من أجل إلقاء الأضواء على المشكلات الفلسفية التقليدية لكن من غير أن تزيلها - ومن أشهر الفلاسفة الذين مارسوا منهج التحليل الفلسفى، برتراند راسل، ولودفيج فيتجنشتاين، الذي وُلد في النمسا، لكنه درس وتعلم في إنجلترا

ظهورالمادية الجدلية

التاريخ الرسمى لمفهوم الجدلية بالمنى الحديث للكلمة يبدأ مع كانْط. ولكن هذا المفهوم لم يعرف نفوذاً كبيراً ولم يتخذ دلالة ذات علاقة مباشرة بالعلوم الاجتماعية إلا انطلاقاً من هيجل ومن ماركس على وجه الخصوص بعد هيجل.

فمفهوم الجدلية ومفهوم التناقض الذي يرافقه، لدى هيجل كما لدى ماركس، مفهومان متعددان المعانى بالتأكيد، ولكنهما يدلان في الحالتين - إذ نتجاوز الفروق بين المؤلفين، التي يلخصها التقابل التقليدي بين مثالية هيجل ومادية ماركس - على حدس ذي أهمية أساسية في تحليل الظاهرات الاجتماعية، أعنى أن العاملين الاجتماعيين يمكنهم أن يسهموا، لمجرد أنهم يسمون وراء غرض من الأغراض، في إحداث حالة من الأمور متميزة من الفرض المنشود - وريما متناقضة معه، فالسيد يرغب، في جدلية السيد

والعبد من كتاب هيجل، فينومينولوجيا الفكر، في أن يعترف به العبد سيداً. ولكن السيد يعترف، بفعل ذلك نفسه، بإنسانية العبد ويعترف بتماثل السيد والعبد بالتالى. فقانون الانخفاض النزوعي لمعدلات الريح، الذي يظهر في الكتاب الثالث من رأس المال، فرضً كلاسيكي آخر، وتكمن مصلحة الرأسماليين، بوصفهم في وضع من التنافس بعضهم مع بعض الأخر، في البحث الدائم عن تحسين إنتاجية مشروعاتهم. ولكنهم يسهمون، إذ يقملون ذلك، في تدمير القاعدة التي يتكون الربح انطلاقاً منها (وفق النظرية الماركسية، لأنهم يقلصون عندئذ نصيب العمل في عوامل الإنتاج). فهم يسهمون إذاً في تدمير الرأسمالية في نهاية المطاف. كذلك أخذ رأسماليو كتاب ماركس، شقاء الفلسفة، بوصفهم خاضيين لهاجس خفض تكاليفهم في الإنتاج بنية مقاومة منافسيهم، ينفذون في الورشة أعمال الغزل التي كانت تنفذ في المزرعة فيما مضي. إنهم كونوا عندئذ، دون أن يقصدوا، طبقة من البروليتاريين تتعارض مصلحتهم تعارضاً أساسياً، في رأى ماركس، مع مصالحهم، ويفرض عليهم منطق وضع التنافس، الذي يجد الرأسماليون أنفسهم فيه يواجه بعضهم بعض الآخر، أن يستثمروا حتى يحتمى بعضهم من بعضهم الآخر. إنهم يسهمون على هذا النعو في نمو الصناعة والبروليتاريا. إنهم يضخمون ويسلحون، دون يسهمون على هذا النعو في نمو الصناعة والبروليتاريا. إنهم يضخمون ويسلحون، دون الن يقصدوا، جمهور خصومهم.

قمفهوم الجدلية، الذي لا يمكنه أبداً أن يكون، كما يشاء غورفيتش، إناءً مفهومياً واسعاً يشمل مفهومات متنافرة كمفهومات (تبادلية المنظورات)، (التضمن المتبادل)، (السببية الدائرية)، يلخص إذاً، لدى هيجل ولدى ماركس على وجه الخصوص، حدساً أساسياً: اعنى أن بعض المنظومات تحض الفاعلين الاجتماعيين على سلوكات تولد نتائج غير مقصودة، وربما غير مرغوبة من وجهة نظرهم. وتكون بنية هذه المنظومات في بعض الأحيان، حتى لو كان الفاعلون الاجتماعيون واعين للمفعولات الإنتاجية العكسية لأعمالهم، في حالة لا يمكنهم أن يصححوها بسهولة: الراسمالي الذي يتخلى، وهو في وضع التنافس، عن تحمدين إنتاجيته يحكم على نفسه بالدمار، إلا إذا كان منافسوه بتخذون القرار نفسه بغمل معجزة.

إن مفهوم الجدلية لدى هيجل ولدى ماركس ـ وكذلك لدى سارتر فيما بعد ـ تجاوز هذا الحدس الأساسى. وأراد المؤلفان أن يريا في التناقضات (بالمنى الجدلي) محرك التغيير الاجتماعي والتاريخ، وطمع هيجل، ثم انجلز، في إضفاء الكلية على (قوانين) الجدلية والى أن يمدّ ها على الطبيعة نفسها. بيد أن الأمر المؤكد في أيامنا هذه أن (التناقضات) لا تكون، إذا كانت تؤدى دوراً مهمًا في تحليل التغيير الاجتماعي، سوى فرض خاص. فالتغيير غيير مشتق بالضرورة من التناقضات، والتناقضات لا تولد التغيير بالضرورة، أضف أن هيجل وماركس تبنيا رؤية للتغير والتاريخ ذات نزعة حتمية بمفالاة. وهكذا فإن الأمثلة في كتابي ماركس، شقاء الفلسفة ورأس المال، اللذين ذكرناهما أعلاه بسرعة، تحلل التغيير الاجتماعي وكأنه لعبة ميكانيكية من (التناقضات). ولكن السعة الميكانيكية والحتمية لهذه اللعبة هي نتيجة فرضين قابلين للنقاش:

۱- بنية منظومة التفاعل التي تحكم العلاقات بين الراسم اليين (بنية المنافسة)
 يُفترض انها ثابتة.

٢- منظومة التفاعل بين الراسماليين من جهة، والبروليتاريين من الجهة الأخرى، يُفترض أنها ذات ضرب من بنية لعبة لا نتيجة لها. والحال أن القضية الثانية تمتع عن أن تكون مقبولة منذ أن تتطور حركة نقابية مهمة، لأن للسلطة النقابية عندئذ قدرة على أن تحوّل جزءاً من زيادة الإنتاجية لمصلحة الطبقة العاملة. كذلك يمتع الفرض الأول عن أن يكون صحيحاً منذ أن يحدث تمركز يتيح للرأسماليين أن يباشروا التفاهم بينهم. وتتحطم اللعبة الميكانيكية للتناقضات، في الحالتين، بفعل ظهور التجديدات الاجتماعية (ملطة نقابية، تفاهمات، الخ)، وليس بوسعنا، بالمقابل، أن نصف سيرورة تطورية أنها تسلمل من التناقضات إلا إذا أهملنا القدرات على تجديد المنظومات الاجتماعية.

والتقييمات المتباعدة المنصبة على جداية هيجل وماركس ناجمة على وجه الدقة من أن هذا المفهوم:

ا- يلخص حدماً ذا أهمية لا مجال للطعن فيه (العمل الاجتماعي بنتج على الغالب نتائج تتناقض مع الأغراض التي بنشدها الفاعلون الاجتماعيون).

٢- بفسره هيجل وماركس بوصفه المحرك الأساسى للتاريخ، إن كارل بوبر (ما الجدلية؟)، الحساس للجانب الثانى من هذا المفهوم على وجه الخصوص، يُدرج الجدلية في الإدانة التي يطلقها ـ لأسباب وجيهة _ على مفهوم قانون التاريخ، ويفسر لويس شنايدر، (الجدلية في علم الاجتماع)، الحساس على وجه الخصوص للجانب الثاني منه، (جدلية) ماركس بوصفها التعبير الخاص عن حدس موجود في كل تاريخ علم الاجتماع.

وإذا كان تاريخ مفهوم الجدلية الحديث مرتبطاً على وجه الخصوص باسمي هيجل وماركس، فذلك ناجم بصورة خاصة من نجاح الماركسية السياسي. ذلك أن (تناقضات) العمل الاجتماعي كانت، دون أن تكون الكلمة المستعملة، تكوِّن موضوع شروح من جانب مؤلفين عديدين خلال القرن الثامن عشر، ويتساءل ماندوفيل، في القصة الرمزية للنحل، عما إذا كان العمل الوظائفي النسجم للمجتمعات يفترض مواطنين فاضلين، أعنى يحترمون المسلحة العامة. فهل تتضمن المجتمعات الإنسانية، كمجتمعات النحل، أفراداً يكونون حريصين على الخير العام؟ كلا، يجيب ماندوفيل في مقولة شهيرة: العيوب الخاصة هي التي تصنع الفضيلة العامة: الحسد، الزهو، عدم الثبات، هي محركات التجارة وتصون فكر الابتكار. (إلى حد كان الفقراء انفسهم بعيشون أفضل من الأغنياء سابقاً ... ويرى روسو، في كتابه، مقالٌ في اللا مساواة والعقد، أن الحرية الطبيعية تفضى إلى مفعولات غير مرغوبة، ويندفع الأفراد في حال غياب الضروب الأخلاقية والاجتماعية من القسر، إلى ألا يأخذوا بالحسبان التزاماتهم. ولكنهم يحرمون أنفسهم، إذ يفعلون ذلك، من منافع بارزة مفادها أن التعاون يمكنه أن يحققها لهم. فمصلحتهم تكمن إذاً في أن يقبلوا القسر قبولاً حراً وأن يقايضوا حريتهم الطبيعية مقابل الحرية المدنية، التي تتضمن مضعولات أخرى غير مرغوبة (انظر مقالة روسو). وتمثل (اليد الخفية) لدى آدم سميت تمثيلاً مسبقاً، هي أيضاً، مفهوم التناقض بالمعنى الجدلي للمصطلع: وإذ يلاحق العاملون الاجتماعيون مصلحتهم الخاصة ملاحقة أنانية، فإن بوسعهم أن ينتجوا بالمناسبة مفعولات مرغوية وتبدو في الظاهر غيرية (بفعل التنافس القائم فيما بينهم، فأصحاب البقاليات يخدمون مصالح السنهلك بالتنافس فيما بينهم). وثمة مفعولات مشابهة كان مونتسيكيو قد لاحظها. فلمفهوم (اليد الخفية) لدى آدم سميث، ولفهوم (الجدلية) لدى ماركس، بعد تحليلي وبعد أيديولوجي معا ودون أى تمييز. وإذ يشارك آدم سميث ماندوفيل في تفاؤليته، فإنه يرى (اليد الخفية) ضعيفة التأثير على نحو أساسى: المفعولات غير المقصودة لتجميع الأعمال الفردية هي: على وجه العموم، إيجابية ومرغوبة. إنها تصب في اتجاه الخير العام، والمصلحة العامة، والتقدم الاجتماعي، ويدرك ماركس أيضاً لعبة التناقضات الجدلية بوصفها الآلية التي يُقاد التاريخ بواسطتها نحو نهاية سعيدة، وتعبّر (اليد الخفية) و(الجدلية) عن روح العصر التي تميز النصف الثاني من القرن الثامن عشر وجزءاً من القرن التاسع عشر، إن التقدم، الذي يمنحه نمو العلوم والثقنيات منزلة بيهية، لم يعد ممكناً أن يُعزى إلى العناية الإلهية، في عصر تنتشر فيه (الريبية): فلا بدو النا إذاً من أن نتخيل بدائل علمانية لمفهوم العناية الإلهية، وتمثل (اليد الخفية) و(الجدلية) هذه البدائل، وكانت (الجدلية) بالطبع تمثيلاً أكثر قبولاً للعناية الإلهية انظلاقاً من اللحظة التي ولد فيها تصنيع المجتمعات الأوروبية نزاعات طبقية حادة. وهذا السبب الذي من أجله وجدت نفسها تتمتع بمكانة أكبر.

وتجنب المؤلفون، في علم الاجتماع الحديث، هذه الكلمة نفسها، كلمة (الجدلية) تجنباً سببه بصورة أساسية دون شك تلك التقلبات التي طرأت عليها نتيجة استعمالها السياسي، وفي ظل كلمات متنوعة إنما نكتشف إذا ذلك الحدس الأساسي الذي يحتويه هذا المفهوم: مفعولات التركيب، مفعولات التجميع، المفعولات المنبعثة، المفعولات المنحرفة، الفائية العكسية (سارتر) المفعولات الحدسية العكسية، الخ. ومفعولات (الجدلية) التي أوضحها البحث العوسيولوجي عديدة، مثال ذلك: (النبوءة التي تتحقق من تلقاء ذاتها) ليرتون (وإذ يعتقد الزيائن بعدم ملاءمة المصارف، فإنهم يجرون سحوبات متزامنة تسبب الإفلاس المرهوب فعلاً)؛ مفعولات الأخلاق الكالفينية على نمو الرأسمالية في رأى فيبر (يبحث الكالفيني عن النجاح الاقتصادي في هذه الحياة الدنيا، آملاً أن يجد فيها علامة خاصة في الآخرة؛ إنه يسبب دون قصد، إذ يفعل ذلك، تراكم رأس المال)؛ مفعولات إضفاء الديمة راطية على المجتمع، التي ينتجها جهد النخبات من أجل الدفاع عن

امتيازاتهم (يبرهن ميلر، في بداية القرن التاسع عشر، على أن الشرعة الكبرى نجمت من رغبة النبلاء في توطيد موقعهم إذ وضعوا حدوداً للسلطة الملكية، ولكنها انقلبت لمصلحة الفلاحين مع تحسين شروط حياتهم: (تحديدات السلطة الملكية ... انقلبت لمصلحة المتحد، في مجموعه، كما لو أن هذه التحديدات كانت قد انبثقت في الأصل عن روح وطنية سامية) (انظر أيضاً، في الاتجاه نفسه، ذلك التحليل الكلاسيكي لتوكوفيل في المجلد الثاني من كتابه النظام القديم فيما يخص مفعول ارتكاس النبلاء ضد السلطة الملكية في بداية الثورة).

إن مفاهيم (المفعول المنبعث)، (مفعول التركيب)، (النتائج غير المقصودة)، كما يستخدمها علم الاجتماع الحديث، محرومة على وجه العموم، في أيامنا هذه، من كل إحالة إلى فكرة التقدم، ولم تعد مهمة جعل التاريخ يتقدم تقع على عاتق (التناقضات) ونحن نجد هذه المفاهيم مقتربة بالحرى، من وقت إلى آخر، بأيديولوجية إعادة الإنتاج (يُفترض عندئذ أن (اليد الخفية) لا تؤمن بالتقدم، بل تؤمن بثبات "البنيات الاجتماعية" وديمومتها، ولكن غالبية علماء الاجتماع الحديثيين تتفق على أن مفعولات التركيب ذات دلالة اجتماعية متغيرة وعلامة متغيرة. إنها يمكنها أن تولد تحولات اجتماعية، أو تولد، على المكس، ضروباً من الجمود، إنها يمكنها أن تكون مرغوبة بالنسبة للبعض الآخر، وأن تتضمن جوانب مرغوبة وجوانب غير مرغوبة، وأن تكون مرغوبة في زمن أول وغير مرغوبة في زمن ثان، وأن تكون تراكمية أو ألا تكون.. وهكذا أدى نمو الطلب والمنافسة المدرسيين بعد عام ١٩٤٥ دون أن يسمى أحداً أبداً إلى هذه النتيجة، إلى أرباح في الإنتاجية مفيدة للجميع، ويرى دونيسون أن تطور التمدرس يشرح، في جزء كبير منه، ذلك النمو الاقتصادي للمجتمعات الصناعية في الفترة الزمنية التي تلت الحرب العالمية الثانية، وهذا التطور أحدث في الوقت نفسه تضخماً مدرسياً بحيث إن كثيراً من الأفراد ينبغي لهم أن يوظفوا في تعليم أطفالهم مبالغ كبيرة جداً بالقياس على المكانة الاجتماعية المهنية التي ستكون من نصيبهم فيما بعد؛ ويميل هذا التضخم إلى أن يجمل من الشهادة شرطاً تتماظم ضرورته ويتماظم عدم كفايته للارتقاء الاجتماعي، فثمة مفمولات غير مقصودة، إيجابية وسلبية، تظهر في هذه الحالة بوصفها متضافرة على نحو لا ينفصم.

وثمة مسألة أخيرة جديرة بأن نلفت الانتباه إليها، لم يقتصر علماء الاجتماع الحديثون على تطهير الحدس الأساسى الذى يحتويه مفهوم الجدلية من ضروب العدوى الأيديولوجية التى جعلت منه، لدى ماركس، بديلاً علمائياً عن مفهوم العناية الإلهية، إنهم واعون أيضاً واقعاً مفاده أن الأمر الذى لا بد فى الوقت نفسه، إذا كان من الضرورى أن نأخذ بالحسبان فى التحليل السوسيولوجى (قوى اجتماعية) مغفلة ومفعولات لا إرادية تمثلها مفعولات التركيب، يكمن فى أن نتفحص معاً قدرات التدخل الإرادى فى هذه القوى الاجتماعية التى تتوافر لكل منظومة اجتماعية ـ ونقول، على نحو أدق، التى تتوافر للله منظومة اجتماعية ـ ونقول، على نحو أدق، التى تتوافر بحسب الحالات. فالناس لا (يصنعون التاريخ دون أن بعلموا أنهم يصنعونه) فحسب، ولكن لديهم القدرة أيضاً على أن يحولوا إرادتهم إلى تاريخ.

مادية جدلية (١)

المادية الجدلية ركن أساسى من أركان الفلسفة الماركسية، تعتمد على قوانين الدياليكتيك وبناها كارل ماركس بالاستناد إلى جدلية فلسفة هيجل ومادية فلسفة فيورباخ وكتب حولها الكثير من الكتب وأبرز من كتب عنها كان ستالين. أساس الفلسفة الجدلية هو انها تعتبر ان الفكر هو نتاج المادة وأن المادة ليست نتاج الفكر، ففكر الانسان نتاج مادى من عقله وليس الانسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليون.

شرح المادية الجدلية

من المسلم به عند الفلاسفة المثاليين والفلاسفة الماديين أن هناك قانون السبيبة الذى ينتهى بخالق بدون مخلوق لكن الماديين يمتقدون بأولوية المادة أما المثاليون فيمتقدون بأولوية الفكر أو الروح. فالماديون يمتمدون على الأبحاث العلمية التى تنفى زوال المادة أما المثاليون فمنهم من يقول إن المادة ليست موجودة بل هى انعكاس لوعى الإنسان وبالتالى غير موجودة أما الماديون فيقولون إن المادة موجودة بشكل مستقل عن وعى الإنسان ويعرفون المادة بكل ما تتحسسه حواس الإنسان الخمس بينما يقول المثاليون ان حواس

الإنسان تعكس تصورات في وعى الإنسان وهي غير موجودة في الواقع بشكل مستقل عن الوعى هذا هو ما يسمى الصراع بين الفلسفة المادية وباقى الفلسفات المثالية. ان الفلسفة المثالية تحاول تقسير الوجود انطلاقا من علة خارجية، وأن الوجود المادي هو انعكاس لوعى أكبر وبالتالي فإن الوجود المادي هو مغاير للوجود "الروحي" أو "غير المادي" أن هذا المفهوم يعتبر أن الوجود المادي ساكن ومخلوق ومسير من قبل "الفكر" أو "الوعي". أن الفسلفة المادية تعارض هذا التصور وتشدد على اهمية الوجود المادي في إعلاء وتوليد الفكر والوعي. أن الوعي هو انعكاس للمادة وليس العكس.

ماركس قام بمزاوجة مادية فيورباخ الساكنة مع مثالية هيجل التاريخية وخرج طفل جديد يسمى المادية الجدلية هى مادية بحثة بكل ما تعنى الكلمة من معنى لكنها تؤمن بالتطور وفق قوانين الدياليكتيك الثلاثة وهى:

- ـ نفي النفي.
- ـ وحدة صراع المتناقضات.
 - تحول الكم إلى كيف.

المادية الجدلية تنفى أن تكون المادة قد خلقت من العدم وتنفى أنه يمكن أن يتم نفى المادة وكانت الأبحاث العلمية فى بدايتها حيث كان يستدل بقانون مصونية الطاقة ونظرية داروين لإثبات كلامهم ولكن أصبح قانون لافوازيه يتم تدريسه فى الجامعات وقانون لافوازيه المنسوب للعالم الفرنسى لافوازيه ينص بأن المادة لا تخلق من العدم ولا تفنى بل تتحول من شكل إلى آخر، وهو القانون الذى ما زال مثبتاً حتى وقتنا الحاضر حيث إنه تم الوصول إلى عمق الذرة ونواة الذرة ولم يثبت إمكانية فناء المادة ومازالت حتى وقتنا الحاضر المدارس كافة تعلم الطلاب أن المواد الداخلة بالتفاعل تساوى المواد الخارجة من التفاعل حيث إن جميع العلوم مازالت تقف إلى جانب الفلسفة المادية.

ان ماركس يعتبر ان التاريخ هو تاريخ الصراع الطبقى الذي يعتبره المحرك الاساسى للتاريخ. ان ما يسميه البناء الفوقى الذي هو الانظمة السياسية، القيم الاجتماعية،

والادبان، هو انعكاس للواقع الطبقى والمادى المعاش، ان هذا بنسجم مع النزعة المادية لتفسير التاريخ المتناقض مع النزعة المثالية لتفسير الاخير، قام ماركس بقلب ديالكتيك هيجل 'رأسًا على عقب'، إن المادية الجدلية تعتمد أساسا على مفهوم الحركة الدائمة 'الذائية' أى عدم الحاجة إلى محرك خارجى وهى تتمارض مع المادية الكلاسيكية السكونية التى تعتبر أن الفكرة هى انعكاس سكوني للمادة، من هذا المنطلق فإن المادية الجدلية تنفى الحاجة إلى محرك أولى للكون وللحياة، أن نظرية النشوء لداروين والنظريات البيولوجية الحديثة تثبت صحة المادية الجدلية.

ان نظريات ما بعد الحداثة التى تشدد على أهمية "شخصانية المعرفة" والتشكيك بموضوعية المعرفة تتحدى المس المعرفة، ان المائية الجدلية ولكنها بنفس الوقت تتحدى اسس المعرفة، ان المائية الجدلية تشدد على موضوعية الوجود وامكانية دراسته باستقلالية عبر المراقبة والاختبار، لقد حدر لينين لاحقا من أن السلاح الاخير في يد الامبريائية والرأسمائية هي أبستمولوجيا المعرفة التي سوف تعمل على هدم الاسس النظرية للمعرفة بسبب فشلها في ربح المركة الفلسفية والمنطقية مم المادية الجدلية والمادية التاريخية.

طهورالمادية الجدلية (٢)

لم يكن لدى الفاسفات الغربية وهى تخرج من العصر الوسيط الدينى المسيحى سوى الاعتماد على فلسفة أرسطو مادةً ومنهجا، وكانت التطورات الصناعية والتحولات المختلفة تدفع العلوم نحو استيعاب مختلف للحركة، وقد قام ديكارت ونيوتن بطرح مفهوم جديد للحركة هو الفلسفة الميكانيكية، وقد رأينا الفلسفة العربية الإسلامية السابقة وهى تستمين بمنهج أرسطو ذاته ورؤيته لفهم الحركة، فكان أقصى جهد لها هو فهم حركة الأجسام في المكان.

ولكن الأدوات والمعلومات التي توافرت في العصر الأوروبي الجديد، التي قام بها جاليليو وكوبرنيكس وغيرهما من العلماء أتاحت فهم حركة الكواكب والشمس بطريقة مختلفة عن السائد في العصر القديم، ما جعل ميكانيكا فهم الأجسام الكبيرة تسيطر

على الوعى العام بالحركة، وقد تمظهرت هذه لدى نيوتن بقوانين الجاذبية، وحددت هذه الفلسفة ميكانيكا الأجسام عموماً حيث الحركة في المكان- الزمان تقوم على قوانين مادية محضة، أي قوانين من داخل المادة، ولكن الداخل هنا بمعنى حركة الأشياء، فظل المتاقض المادي الجسمي الخارجي الآلي هو المسيطر على فهم هذه الحركة الأبدية المامة، لكن كان لا بد من وجود مصدر لظهور هذه الحركة فكان الإله، وهنا تتآلف الفلسفة الميكانيكية مع الدين بإعطائه إشارة خلق الساعة الكونية، وتوقيتها، وربما إنهائها، لكنها كذلك تفصل الحركة عن عمليات خلق الكون الغيبية، وأدى طرحها بأن الشمس مركز المجموعة الشمسية وتكون المجموعة من سديم، إلى توجه العلوم نحو إعادة النظر في المعطيات الفكرية الأرسطية بشأن مصدر الحركة وبشأن الطبقات السفلي من تاريخ الكون والمادة، وبالتالي يفتح الآفاق لقراءة الظاهرات المادية الصدفري والمواد والكائنات المختلفة.

وهكذا فإن الفلسفة الميكانيكية وهى تتشيُّ العلوم الحديثة كانت تتعرضُ هى نفسها للزوال، فهذه الفلسفة الميكانيكية بتطبيقها على مجالات الحركة فى أجسام أصغر، وظاهرات ذات تحولات مركبة كعمر طبقات الأرض وكيفية احتراق المواد وكيفية ظهور أنواع الأحياء لم تستطع أن تصنع إجابات علمية. كان تطبيقها على هذه الظاهرات يقوم على إرجاع عنصر التحول إلى عوامل خارجية وإلى غازات غير محددة، لكن تطور الصناعة الكبير كان يخضع هذه المواد المجهولة إلى الكشف، فغدت عوامل تحول المادة الفيزيائية والكيميائية تقوم على الذرات والجزيئيات الداخلية، وبدا يظهر أن المادة تتحول إلى طاقة والطاقة تتحول إلى مادة، وإن قانون بقاء المادة قانون علمي أساسي.

أظهرت الجيولوجيا أن طبقات الأرض لها تحولات طويلة وأنها لا تتوقف عن الحركة. المواد كعناصر محددة تكشفت وظهر لتكوينها ولتمازجها قوانين محددة. تم اكتشاف تطور الخلية الحية، وأن أنواع الأحياء نتاج تطور تاريخي طويل.

إن كل أنواع الحركة هذه مغاير للحركة الميكانيكية وقوانينها، وكان ذلك يستدعى قيام فلمنفة جديدة، تكشفُ الطبيعةُ المقدة المركبة للحركة وأنواعها هي كل أقسام العلوم

الطبيعية والاجتماعية كذلك، والأخيرة قد دخلها زلزال النحول أيضا، وكان ظهور فلسفة جديدة يستدعى تفكيك الارتباط بين الفلسفة الميكانيكية والدين، ولكن أخذت المضلة هذه تتعقد مع ارتباطها بالصراعات الفكرية والسياسية، حيث بلعب الدين التقليدي دوراً محوريا.

إن كشف أنواع الحركة في الأجسام الطبيعية من داخلها، وهو أمر يتناقض مع الفكر الديني التقليدي حيث الحركات قادمة من الغيب، قد ترافق مع تفكيك السلطات الديكتاتورية الدينية والسياسية، فأخذ «الشعب» ينتزع السلطات وراح المنورون يجدون في البناء الاجتماعي قوانين تطوره الداخلية بمعزل عن المؤثرات الخارجية الغيبية.

إن تركيز السلطة في البرلمان هو أشبه باكتشاف قوانين الحركة في المادة، والمادة هذه الكينونة المحتقرة من قبل الفاسفة الأرسطية والدينية السابقة غدت هي بؤرة الوجود.

إن رؤية أسباب التحولات داخل المادة الطبيعية والاجتماعية والبشرية، كان يعنى صراعاً طبقياً بين المنتصرين على الإقطاع السياسي- الدينى الحاكم، فقد ظهر جناحان للمنتصرين، الجناح البرجوازي الذي آلت السلطة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إليه، والجمهور العمالي الذي كان عليه أن يعمل بشكل شاق وفي ظروف متدنية من أجل أن تنتصر وتحكم البرجوازية.

لهذا فإن هذا الانقسام الطبقى انعكس على فهم الحركة وفهم الفلسفة، وأخذت التقوى البرجوازية تتحالف مع الأقسام الثقافية الدينية والمثقفين التقنيين من أجل إعادة صياغة الفلسفة بحيث تتوارى لغنها الثورية السابقة، ويتم كشف الحركة في المادة، من أجل أن تستمر العلوم الطبيعية والمسانع، دون أن يكون لهذا الكشف دلالات على الصراع الطبقي الدائر.

بدأت هذه الحركة الارتدادية النقلية الفلسفية في البلد الذي انتصرت فيه البرجوارية أولاً وهو إنجلترا، فظهر جان لوك وديفيد هيوم وجون ستيوارت ميل وصاغوا فلسفة تعتمد على إنكار وجود قوانين موضوعية في المادة، المستقلة عن الوعى، بل قالوا انه لا

يوجد سوى الحس البشرى وهو الذى يدرك، والعملية العلمية تدور في مجال هذا الحس فقط، وما هو خارجه ليس في بؤرة الوعي. وعضدت ألمانيا هذه الفلميفة لأسباب تاريخية، فالبرجوازية كانت متخلفة عن قريناتها في البلدان الأوربية الأخرى، وقد ساندت الإقطاع البروسي العسكري، فتأسست فيها فلمنفات متضادة كثيرا، منها الكانطية ومؤسسها عمانويل كانط وهو نفسه العالم الذي اكتشف السديم في المجرة وطرح تصوراً لكيفية نمو المجموعة الشمسية، حيث ركز هو الآخر على كون المعرفة حسية بدرجة أولى، ولكنه أكد موضوعية المعرفة وطرائق الوصول إليها، دون الوصول الكلي للحقيقة لأنه ستبقى أجزاء من الظاهرات خارج الكشف. أما الفلسفات المادية والجدلية فقد تنامت هي الأخرى في ألمانيا، فظهر الجدل لدى هيجل، ولكن جدل هيجل مبني على فقد تنامت هي الأخرى في ألمانيا، فظهر الجدل لدى هيجل، ولكن جدل هيجل مبني على حركة تالية تتحد بالطبيعة وفي حركة ثالثة تتحد بالمقل، وهذه التحولات الثلاثة تشير ألى حركة الفئات الوسطى الألمانية عبر منظور هيجل المتواري، حيث تنفصل عن الفكر الديني والسلطة المطلقة وتتحد بالمادة الطبيعية وانفكرية، ثم تتوج في العقل الذي هو النيني والسلطة المطلقة وتتحد بالمادة الطبيعية وانفكرية، ثم تتوج في العقل الذي هو أيضاً الدولة البروسية ا

إن الفئات الوسطى بالنظور الهيجلى استطاعت أن تنفصل عن الدولة - الدين ولكن ليس بشكل كلى، فتتمظهر في حركة «الروح». وهذا أسلوب فلسفى يوناني وشرقي قديم. ولكن ما يهم هنا هو طريقة الروح في التحول عبر موقف أول الذي يتم تجاوزه في حركة نفى مضادة، لأن الروح تعيش حالة صراع وتناقض، فتحل حالة تركيب وتجاوز للنقيضين في موقف جديد، ولكن الموقف الجديد يستتبع وجود تناقض آخر يؤدي إلى حركة جديدة وهكذا. هذا المنهج الجدلي كان اختراعاً المانيا، أي ظهر في حالة المانيا الإقطاعية المتخلفة عن برجوازيات التحول الكبري، وفي وجود الفئات الوسطى التي لم تتشكل كطبقة قيادية، ومن هنا فالجدل يظهرُ في شكل ديني مثالي موضوعي، فهناك الفكرة المطلقة أو الروح وهي المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمادة المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمادة المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمادة المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمادة المعبرة عن الطبقات العليا المسيطرة، لكنها تلتحم بالطبيعة والمانيا

القلقة، تدور فلسفة هيجل، منهجها الجدلى ثورى، وغلافها الفكرى محافظ، وبين الثلاثينيات والأربعينيات من تاريخ ألمانيا وأوروبا في القرن الناسع عشر، تنفجرُ ألمانيا وتنفجر فلسفة هيجل معاً!

لم تحصل ألمانيا على فرصة تاريخية مطولة كى تشكل تحولها الديمقراطى، والبرجوازية تمشى فى حضانة عسكرية من قبل الدولة، وجاء هيجل بجدله التحولى ليطرح منهجاً مهماً فى فهم وتفعيل الحركة على مختلف الأصعدة، فانتقلت فيادة الحركة الاجتماعية إلى الفئات البرجوازية الصغيرة، ومنها ظهر هورباخ بماديته الناهية لمثالية هيجل، وظهر اليسار الهيجلى، وهى قوى حاولت دفع البرجوازية لكى تنقض على الإقطاع دون فائدة.

وهذا هو مسلاد الماركسية. تشكلت في لحظتها الأولية تلك كنفيض للطبقتين الإقطاعية والبرجوازية معا، أي اندفعت نحو العمال كملاذ أخير من الجمود السياسي الاجتماعي، وهنا كانت أشبه بصرخة سياسية أكثر منها علما، ومن هذه الصرخات سوف يرى لينين الماركسية، وهذه القضية ستبقى مشكلة كونية للبلدان المتخلفة عن البلدان المتقدمة ولرغبتها القومية الحادة في اللحاق بالمتقدمين.

كانت عقلية «البيان الشيوعي» المكتوب من قبل ماركس وإنجلز تطرح تصوراً كونياً لقرون قادمة وليس لحل إشكاليات الصراع الطبقي الراهن في ألمانيا نفسها، فكانت ألمانيا بحاجة إلى تشكيل تحالف برجوازي- عمالي يبعد القوى الإقطاعية المسكرية المتطرفة عن السلطة وليس لإزاحة البرجوازية التي لم تكن تحكما

إن لغة المثقفين المنتمين للبرجوازية الصغيرة يسقطون هنا وعيهم السياسى التحويلى على الواقع الموضوعى فيطرحون مهمات غير ممكنة سياسيًا، في إطار أيديولوجي مُسقط، وبطبيعة الحال يطرحون ذلك كصوت للطبقة العاملة، وهذا على المدى التاريخي صحيح، لكنه في الواقع الراهن غير واقعى، وتداخل المدى التاريخي واللحظات السياسية الراهنة، بمهماتها العملية الكبيرة، لا يتطابق ويتداخل بصورة جدلية، فهيمنة الطبقات

الماملة تتم بعد قرون من التراكم السياسى والاقتصادى والثقافى لكنها كمهمة مرحلية غير ممكنة، وترتبت على لغة أقصى اليسار بمظاهرها الاجتماعية وثورتها هذه توجه البرجوازية الألمانية نحو أقصى اليمين، كذلك فإن ذهاب ماركس- أنجلز للعيش فى إنجلترا أضفى على لنتهما الثورية العاطفية الألمانية بعداً أكثر موضوعية، وبدأت عمليات الاكتشاف العلمى العميقة للرأسمالية والعلوم، التى حصيلتها كتب موسوعية مثل درأس المال، ودجدل الطبيعة، وغيرهما، لكن الاستنتاجات ظلت فى الإطار التاريخى العام وليس داخل صراعات البنى الرأسمالية الوطنية بمختلف مستوياتها وليس البحث كذلك فى كيفية التغلب على الدوائر المتطرفة سياسياً وفكريا.

إن انتصار البرجوازيات الكبيرة في الأقطار الرأسمالية الرئيسية تحقق بفضل انتصار أسلوب الإنتاج الرأسمالي وتوسعه العالمي وتدفق فيوضه على الفئات المالكة والوسطى، وأعطت ألمانيا نموذج الجمع بين الفكر الإقطاعي السابق والفكر البرجوازي التابع فكان الجمع بين أشكال الفكر الدينية والصوفية واللاعقلانية وبين أشكال من العقل والليبرالية المحدودة والمهيمن عليها وهي الثقافة البرجوازية - الإقطاعية الهجينة التي ترتبت على قيام البروسية البسمركية في السيطرة على البرجوازية الخاضعة، ومن هنا رأينا ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهي تتخلي عن الجدل الهيجلي وتروجُ فيها الكانطية والكانطية الجديدة والوضعية المنطقية والتجريبية، يقول جورج لوكاش: "إن جدل هيجل حين يحاول السيطرة على هذه المسائل في منظور تاريخي، هو ذروة الفلسفة البرجوازية، إنه يمثل أقوى مشروع حاولته للتغلب على هذه المضالات الجديدة: محاولة صهر طريقة قادرة على ضمان الفكر الإنساني كاقتراب لا محدود وانعكاس للواقع نفسه".

إن مشروع هيجل يظل مشروع فئات برجوازية لم تتشكل كطبقة قائدة لعملية التحول، ولهذا هو مفكّكٌ بين منهج جديد وبناء تقليدى، وتخلى هذه الفئات عن الجدل واتجاهها للعلموية الوضعية، لكشف المادة الجزئية المحدودة المنقطعة عن قوانين بنية المادة الطبيعية

والاجتماعية، فهى هنا تمثل البرجوازية التى تدبير المسانع المحتاجة للتقنية، فى حين أن اتجاهها للاعقلانية والصوفية وفلسفات الحياة هى للسيطرة على الوعى العام وإدارة الدولة والمجتمع، وهذا الانقسام بين وضعية علموية تجريبية وكانطية وبين فلسفة الحياة المتجهة للفاشية، جانبان يتكاملان يعبران عن هذا التزاوج الإقطاعي- البرجوازى وقد تحول إلى طبقة سائدة ذات أصول بروسية عسكرية وبرجوازية نهمة للاستيلاء على المستعمرات.

المادية الجدلية (٢)

قد أفرز التطور الفكرى في أوربا في القبرن التاسع عشير عديدا من التيارات، والمذاهب الفكرية والفلسفية حتى عُد بحق قرن ازدهار الأيديولوجيا، وقد كانت الماركسية التي ارتبطت بالفيلسوف الألماني كارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٨م) وكتابه الشهير ورأس الماله الذي ظهر أول أجزأته في العام ١٨٦٧م ـ هي التيار الفكرى الأبرز الذي حظي باهتمام واسع جدا، وهذا الاهتمام يفوق في مداه ما حظيت به التيارات الأخرى، وثمل المسباب في هذه الحظوة الفريدة يكمن في حقيقة كون الماركسية كانت تنطوى على رؤية اجتماعية، فقد كان ماركس يرى أن الأفكار لا تدرس بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية لأنها جزء من البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية التحتية التي تشمل علاقات الإنتاج ووسائله، فضلا عن كونها فلسفة عميقة تتوافر على أهم خصائص علاقات الإنتاج ووسائله، فضلا عن كونها فلسفة عميقة تتوافر على أهم خصائص المناهب الفلسفية الكبرى، وقد عدًّ الفيلسوف الفرنسي سارتر، حين تحدث عن تطور الفكر الفلسفي الغربي، كارل ماركس واحدا من كبار الفلاسفة الغربيين على مدى تاريخ الفلسفة الغربية إلى جانب أفلوطين وأرسطو وكانط وهيجل.

الماركسيون والملسطة

الماركسيون أصحاب فلسفة واقعية حسية وهم يلصقون بها صفة العملية، ويرون أن المكر الفلسفى هو أداة للتغيير الاجتماعى والاقتصادى والسياسى وفهم قوانين التطور التاريخي، (أبو ريان، ٢٠٠١، ٢٦).

تعريف المادية الجدلية wlectical Materialism تعريف المادية الجدلية

هى النظرية التى تقرر بأن المادة هى كل الوجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، وأن ما هو عقلى يتطور عما هو مادى، ولا بد أن يفسر على أساس طبيعى، (ناصر، ٢٨١، ٢٠٠٤).

نشأتهاء

أول من وضع مبادئ المادية الجدلية، هو الفيلسوف الالمانى الجنسية كارل ماركس (١٨١٨– ١٨٨٨). وسميت بالماركسية نسبة لكارل ماركس الذى اسسها مع صديق عمره فريدريك إنجلز (١٨٢٠– ١٨٩٥). ولكن الذى دعا اليها ونشرها هو لينين (١٨٧٠– ١٨٧٠). ويطلق على هذه الفلسفة اسم المادية الجدلية، لأن أصحابها ومؤسسيها يعتقدون ان جوهر العالم هو المادة، والمادة في نظرهم مستقلة، ووجودها سابق على فكرتها، وما الفكر الا انعكاس لما يقع خارجه في العالم المادي الطبيعي، وفي الحياة الاقتصادية، والحياة الاجتماعية (المجتمع)، والحياة السياسية (نظام الدولة وشئون الناس)، وأكد هؤلاء (الماركسيون)، أن الأشياء والأفكار تتفاعل معاً في حركة جدلية. إلا أن الأشياء المادية سابقة على وجود أفكارنا عنها، كما أن وجود هذه الأشياء الموجودة امامنا ولدينا في تغير دائم وتطور مستمر. (ناصر، ٢٠٠٤).

لقد تأثر ماركس بالفلسفة الالمانية المادية التي كانت سائدة في عصره، فأخذ عن (هيجل) الجدل، حيث كان هيجل يبدأ جدله من الفكرة ويجعل الواقع نتاجاً لها، اما (ماركس) فبدأ الجدل من الواقع وجعل الفكرة نتاج الواقع المادي، وهكذا كان ماركس بري أن كل شيء في الوجود وحتى الإنسان نفسه وتفكيره، والمجتمع كذلك بما فيه وبمن فيه، كلها انعكاسات للمادة التي ترتد اليها، والتي يبدأ منها دالجدل، فالمادة اذن عنده اسبق من الفكرة وهي اصل وجودها.

كما تأثر ماركس بكل من الاقتصاد الانجليزى الذى ساد انجلترا بعد الانقلاب الصناعى، والذى اسسه ادم سميث ودافيد ريكاردو اللذان أثارا نظرية القيمة في العمل،

وتاثر ماركس كذلك بالمذهب الاشتراكى الفرنسى فى حينه. لقد كان مراكس فيلسوفا ومفكرا مادياً، وألف مع زميله (فريدريك إنجلز)، مجموعة من الكتب شرحا فيها أفكارهما مثل العائلة المقدسة عام (١٧٤٥) والأيديولوجية الالمانية عام (١٨٤٦). والبيان الشيوعي عام (١٨٤٨). ومن هنا يعد (ماركس وانجلز) اول المؤسسين للشيوعية الحديثة التى بدأت من المانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم تابعهما في نفس الاتجاء لينين وغيره من مفكري المادية أو الماركسية أو الشيوعية الحديثة في القرن العشرين. (جمنيني، ٢٠٠٧)

ويمكن القول بأن الظروف التي اعانت (كارل ماركس) على وضع فلسفته كانت ظروفاً سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وفكرية، سادت في عصره وعاشها في بداية حياته مثل:

 ١- التناقضات التي جاء بها تطور النظام الرأسمالي في أوروبا خلال القرن التاسع عشر بين طبقة الملاك الرأسماليين وطبقة العمال الكادحين.

۲- التطور الكبير الذي قطعه علم الطبيعة خلال القرن التاسع عشر، فقد كف هذا العلم (الطبيعة) عن دراسة الاشياء والوقائع منفصلة عن بعضها البعض، وتحول إلى علم نظرى يسعى إلى تفسير هذه الوقائع، وايضاح الصلة بينها على أساس ديالكتيكى، وقد ساعدت النظريات والاكتشافات الكبرى في علم الطبيعة إبان القرن التاسع عشر على تشكيل النظرة المادية الجدلية إلى الطبيعية، كاكتشاف بقاء الطاقة وتحولها، ونظرية تركيب الكائنات الحية من خلايا، ونظرية داروين التطورية. (ناصر،٢٠٠٤).

وتقوم قوائين المادية الجدلية عند كارل ماركس على ما يلي:

١- قانون وحدة الأضداد وصراعها

كل شيء طبيعى وكل ظاهرة تشتمل على طرفى تضاد، ولا يمكن أن يظل هذأن الطرفان في سلام، فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشيء أو الظاهرة، بل يقضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف

الآخر فيحدث النحول، وهذا هو السبيل إلى التطور، ويرى ماركس اننا نجد التضاد في الشيء الواحد، الحار والبارد، والصلابة والليونة، والحياة والموت، والانانية والغيرية.

وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء، وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد ان المجتمع الرأسمالي يشمل البروليتاريا والبرجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الاخرى على الرغم من تضادهما، اذ إنهما سيؤلفان وحدة النظام الرأسمالي.

٧- قانون الانتقال من التغير الكمى إلى التغير الكيفى

يوضع هذا القانون كيف يسير التطور، فالتغير الكمى يحدث من ناحية المقدار أما التغير الكيفى فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، ويرى ماركس انه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد، فإن التغير الكيفى لا يلبث ان يتم، كما يرى انه اذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الاساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية، فإن نظامًا جديداً يحل محل النظام الراسمالي وهو النظائم الاشتراكي، وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أي بالانقلاب الثورى المباغت. نجد ان الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغيير المستمر البطيء.

٣ - قانون سلب السلب:

وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادي، فتاريخ المجتمع الانساني يتألف من حلقات نفى أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة، فقد قضى مجتمع الرقيق على مجتمع الرقيق، مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الاقطاع، ثم قضى المجتمع الاشتراكي على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل في نفسه مبادئ كامنة في ذاته تكون هي البيت في القضاء عليه؛ فالمجتمع الرأسمالي يحوى في ذاته مبادئ ولا يعنى السلب أو الجديد ينسج القديم كله بل الواقع انه يستبقى من القديم افضل ما فيه فيدمجه في الجديد ويرفعه إلى اعلى. (ناصر،٢٠٠٤).

كما يطلق على المادة الجدلية «الفلسفة الاشتراكية» بمعنى انها الفلسفة التي تعني أن الملكية العامة لوسائل الإنتاج مشتركة بين جميع الناس.

ان المادية الجدلية، لا تناقش الأمور النيبية، لأنها لا تؤمن إلا بالمادة المحسوسة، وترى المادية الجدلية ان كل ما في الوجود بضمن عناصر متناقضة، ومتصارعة، وان التصارع بين النقيضين (الشيء وضده) بنشأ عنه شيء أرقى منه مرتبة، وهذا ما يوضح طبيعة التطور ويجعل منه تقدماً وهو ما يعرف بقانون نفي النفي.

المبادئ التي تقوم عليها المادية الجدلية،

تقوم الفلسفة المادية الجدلية على المبادئ التالية:

- ١- انها تعبير عن صراع طبقي ومصالح مادية (جدل مادي وتاريخي).
 - ٢ المهم ليس فهم المالم بل العمل على تغييره.
 - ٣ المادة توجه المالم وتفسر التاريخ.
- ٤ التاريخ عند الماركسية (المادية الجدلية) عبارة عن صراع بين الطبقات نثيجة عوامل اقتصادية.
 - ٥ الاقتصاد وعلاقات الإنتاج هما أساس كل ظاهرة اجتماعية.
- ٦ الدعوة لتغيير المالم لصالح الكادحين (البروليتاريا)، مع رفض قاملم
 للميتافيزيقا.
 - ٧ تقسير الاحداث والتاريخ بناء على نظام الملكية.
- ٨ محاربة الاديان واعتبارها وسيلة لتخدير الشعوب، وخادماً للرأسمالية
 والإمبريالية.
- ٩ الإيمان بأزلية المادة وأن العوامل الاقتصادية هي المحرك الأول للأفراد
 والجماعات.
 - ١٠ الأخلاق نسبية وهي انعكاس لآلة الإنتاج.
- ١١ القضاء على الاستغلال الفردي وسحق الفرد. (ناصر، ١٣٦٧، ٢٠٠٤).

التريية الماركسية،

هى عملية متكاملة وشاملة جوانب ثقافية واقتصادية واجتماعية يقوم بها المجتمع من أجل رضاء الشعب كله، ووفق خطة تتفق وفلسفة المجتمع الماركسى واساس التريية الاشتراكية هو ربط التعليم بالعمل الانتاجى الصناعى الحديث والممارسة العملية وهى تريية مستمرة.

وتسيطر الدولة على التربية وتوجهها كما تريد، لخلق أجيال تدين بالمبادئ الشيوعية وتعمل على الذود عنها. (أبو العينين،٢٠٠٣).

أهم المبادئ التربوية للماركسية،

- ١- التعليم إلزامي وجماعي وموحد لجميع المواطنين.
- ٢- مساواة الجنسين والاجناس والقوميات المختلفة في فرص التعليم.
- ٣- التعليم وظيفة الدولة ولا يحق لأى فثة أو منظمة أو جمعية غير رسمية أو فرد
 تأسيس أو ادارة مؤسسة تعليمية.
- ١٥- التربية الماركسية مخطط لها اقتصادياً، واجتماعياً، بشمولية ومرونة علمية ديمقراطية.
 - ٥- التربية في المجتمعات الاشتراكية الماركسية مستمرة وللجميع، كبارا وصغاراً.
 - ٦- التربية الماركسية تؤكد قيمة الانسان واهميته وذكاءه وانتاجيته وهاعليته.
- ٧- المدرسة مؤسسة اجتماعية؛ لذلك ترتبط بالحياة الاجتماعية ارتباطا محكماً
 وكاملاً
- ٨- تربية الجيل تركيبة اشتراكية تشمل أيديولوجية معينة نابعة من المتقدات الخاصة بالجماعة.
 - ٩- الاهتمام بالتتمية الشاملة وبالعلم والتكنولوجيا التي تخدم الشعب عامة.
- ١٠ محو أثر الدين بمختلف المدارس وتنمية النظرة المادية الالحادية ومبدأ
 اللاطبقية بين الدارسين.

التطبيقات التربوية للفلسفة الماركسية،

: plati

- لا بد أن تتوافر في المعلم جوانب ثقافية وتربوية ومهنية، من هذه الجوانب:
- ١- أن يكون المعلم مؤمنا بفاسفة الدولة الاجتماعية ومتفهماً للنظام الماركسي
 مستوعباً له وأنه يضمن سعادة المجتمع ورفاهه لينقله لطلايه.
- ٢- أن يكون سلوكه اشتراكياً ماركسياً داخل وخارج المدرسة، وهذا يتطلب منه فهم
 التربية الماركسية وكيفية تطبيقها في المجال الدراسي.
 - ٣- أن يكون ذا ثقافة جامعة طابعها الرغبة في تنمية الذات وحب العمل.
- ١- أن يقف في طليعة العناصر الوطنية الشاعرة بمسئولياتها الاجتماعية والدركة
 بوعي قضايا مجتمعها وعصرها.
 - ٥- أن يكون متفهماً للأهداف التربوية والنظريات التربوية الحديثة.
- ٦- أن يستخدم طرق التدريس الماركسية المحققة للأهداف التربوية كالأساليب
 الجماعية التعاونية.
 - ٧- ألا يفصل بين مادة تخصصه وبين أهداف وأماني شعبه.
- ٨- عليه أن يغرس في التلاميذ القدرة على التفكير المستقل والنقد والتحليل للأحداث تحليلاً موضوعياً.
- ٩- أن يكون ذا شخصية متزنة وسممة حسنة ومستوى عال من الاخلاص والكفاءة
 العالبة.
- 1٠- أن يكون مؤمنا بالقيم والمثل الانسانية والديم قراطية، خاصة فيما يتعلق بالعمل والإنتاج.
 - ١١- ان يعمل على رفع منزلته الاجتماعية.
 - ١٢- ان يؤدى الأدوار الموكلة إليه بحكم مهنته بصورة مشرفة.

المتعلم / التلميذ:

- ١- أن يحترم معلمه.
- ٢- ان يتلزم بالمادات الماركمية، وأن يكون سلوكه سلوكاً ماركسياً.
 - ٢- أن يكون محبأ للعلم باحثاً وناقداً موضوعياً.
 - ٤- أن يكون عارفاً لحقوقه وواجباته.
 - ٥- أن يكون مشاركاً جزئياً في طرح رأيه ووجهة نظره.
- ٦- له الحق في تنظيم حياته الاجتماعية واختيار القيادات التي يريد.
- ٧- له الحق في أن يتوافر له تعليم مناسب أو يتناسب مع قابلياته وقدراته
 ومع ظروف بما يحقق له التقدم في حياته. (ناصر،٢٠٠٤).

طرق التدريس،

تؤكد التربية الماركسية في طرق التدريس اساليب التدريس الجماعية خاصة تلك الطرق التي تحقق أوسع مشاركة من التالاميذ، كأسلوب التماونيات، ونظام الأسر المدرسية وغيرها، بينما تنبذ الطرق الفردية في التعليم، التي تنمى في الأطفال الأنانية والنافسة الفردية التي تثير البغضاء والحقد بين الأطفال.

وتتميز طرق التدريس في التربية الماركسية بتأكيدها الجوانب العملية والتطبيقية وهذا يعنى ان تتوافر في المدرسة الاشتراكية المختبرات المتنوعة والوسائل التعليمية الحديثة الكافية من (افلام ونماذج واجهزة وخرائط ومصورات وفعاليات) كي يمارس كل طلاب المدرسة التدريب والدراسة العملية والتجريب بما يساعدها على كسب المهارات العملية والتكنولوجية وتعميق خبراتهم لمواجهة المواقف المعقدة في المجتمع، حيث تعمل على زجهم في التجارب العملية والتطبيقات المختبرية.

والتربية الاشتراكية لا تؤمن بالتدريس المحصور داخل جدران الصف، وترى ان التلميذ لا ينبغى أن يدخل هجأة بعد انتهاء فترة الدراسة في التعليم الاشتراكي، ولا تقتصر على استخدام الادوات والأجهزة المتوافرة في المدرسة، فهي نتجه إلى ربط الفعاليات التعليمية

بالتنظيمات والمؤسسات الاشتراكية في المجتمع، لهذا فإن المدرسة تتخذ مما يتوافر داخل المدرسة أو خارجها وسيلة تعليمية تستفيد منها وتعتبر مجالات التعليم من السمة بحيث تشمل كل ما هو متوافر في البيئة.

من أعلام الفلسفة الماركسية،

۱- کارل مارکس

كارل ماركس هو اول من وضع مبادئ الماركسية وارسى قواعدها، وهو المانى الأصل. وكان والداه يهوديين ثم اعتنقا المسيحية، وقد درس ماركس الفلسفة فى جامعات بون وبرلين وفيينا، وكان من المعجبين بفلسفة هيجل خاصة الجزء المتعلق بالجدل، لكنه فى نفس الوقت كان يرفض مثاليته المطلقة، لأنه كان مادى النزعة. سافر إلى باريس حيث تعرف على بعض الفلاسفة الاشتراكيين، كما تعرف على صديقة وفردريك انجلزه الذى ظل يلازمه طوال حياته، حيث اشتركا مماً فى الهجوم على الفلسفة المثالية والنظام الراسمالي. وكرس ماركس حياته لفحص ودراسة الإنسان فى علاقته مع المجتمع وبيّن أن هذا الإنسان قابل التغيير والتحول، فليست هناك طبيعة إنسائية ثابتة أو مطلقة يندرج تحتها جميع الناس.

وكانت أهم مؤلفات ماركس هي: فقر الفلسفة، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ورأس المال، والبيان الشيوعي، والأيديولوجية الألمانية.

۲- فرديريك إنجلز

كان المانى الأصل، ومن أسرة ثرية جداً، لم يكمل دراسته الجامعية، وساعد والده فى إدارة شركاته المختلفة، بدأ بالانسلاخ فكرياً عن طبقته عندما شاهد بنفسه الآلام التى عانى منها أفراد الطبقة العاملة بسبب مساوئ الرأسمالية، وشرع فى دراسة الاشتراكية، وكان من المعجبين بالجدل الهيجلى والرافضين لتلك المثالية المطلقة فى الفلسفة وكان مادى النزعة ومن مؤلفاته ما يلى:

حالة الطبقة العاملة الإنجليزةى، جدل الطبيعية، الاشتراكية الخيالية والاشتراكية العلمية. وغيرها...

٣- لينين

اسمه الحقيقى فلاديمير التش بوليانوف، وهو قائد الثورة البلشفية الدامية فى روسيا سنة ١٩١٧. وديكتاتورها المرهوب، وهو قاسى القلب، مستبد برأيه، حاقد على البشرية، وهناك دراسات تقول بأنه يهودى الأصل، ثم تسمى باسمه الروسى الذى عرف به، وهو من اشهر الماركمييين الروس الذين حملوا لواء الدعوى للفلسفة المادية والاشتراكية العلمية، وهو حلقة الوصل بين ماركسية القرن التاسع عشر وماركسية القرن العشرين، درس القانون، لكنه تحول بعد تخرجه لدراسة الفلسفة الماركسية بالذات، وله مؤلفات عديدة منها: ما العمل، وماركس وأنجلز والماركسية، وديكتاتورية البروليتاريا أو الطبقة العاملة.

الميجل

ولد جورج فيلهيلم فريدريش هيجل (١٧٧٠-١٨٢١م)، بمدينة شتوتجارت بألمانيا. في نفس العام الذي ولد فيه الموسيقار الألماني بيتهوفن والشاعر الإنجليزي الرومانسي وردزورث، كان الأخ الأكبر لثلاثة أولاد في أسرة متوسطة. جذور عائلته نمساوية بروتستانتية.

هاجرت الأسرة مثل غيرها من الأسر في القرن السادس عشر إلى ألمانيا، هريا من اضطهاد الكاثوليك للبروتستانت، كان والد هيجل، موظفا حكوميا صغيرا، وكانت أمه شديدة الذكاء، محبة للتعلم على عكس نماء عصرها.

دخل هيجل المدرسة الأولية، وكانت والدته تشرف بنفسها على هذه المرحلة، ألحق سنة ١٧٧٥م بالمدرسة الرومانية: ثم ذهب إلى المدرسة الدينية الثانوية بمدينة شتوتجارت سنة ١٧٨٠م، لمدة احد عشر عاما،

أثناء هذه الفترة، توفيت أمه سنة ١٧٨٢م، وشرع فى كتابة مذكرات بعنوان "حوار بين أوكتاف وأنطوان وليبيدوس" سنة ١٧٨٥م، وكتاب بعنوان "الديانة لدى الإغريق والرومان" سنة ١٧٨٧م.

نال هيجل ديلوم الدراسة الثانوية سنة ١٧٨٨م، ثم التحق بالمهد الأسقفى فى توبينجين لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية. وفى نفس العام، انجز بحثا عن "بعض الفوارق والاختلافات بين الشعراء القدماء والمحدثين".

حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفى من المعهد الأسقفى سنة ١٧٩٠م. لكنه قرر سنة ١٧٩٠م، التخلى عن عمله كقسيس، وممارسة التعليم فى مدينة بيرن. أثناء هذه المدة، كان زميله فى السكن الجامعى هولديرلين، الذى أصبح فيما بعد، شاعر ألمانيا العظيم، وكذلك فيلسوف المستقبل شيلنج.

بعد ذلك، مرت بهيجل فترة عصيبة، امتدت لسنوات عديدة. كان يكافح فيها للحصول على لقمة العيش واستكمال نظريته الفلسفية. أول وظيفة أكاديمية كمدرس فلسفة، كانت في جامعة جينا من ١٨٠١م إلى ١٨٠٧م، بدأ بالعمل أستاذاً غير متفرغ. يحصل على أجره من الطلبة الذين يحضرون محاضراته.

خلال هذه الفترة من القرن الثامن عشر، كانت هناك أحداث هائلة ثمر بها القارة الأوروبية وأمريكا . العالم المشهور "وات" يقوم باستغلال البخار في الصناعة لأول مرة عام ١٧٧٥م. الولايات المتحدة تعلن استقلالها عام ١٧٧٦م. في نفس العام، يصدر كتاب آدم سميث بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم"، المعروف بالاسم المختصر "ثروة الأمم". جيبون، ينشر كتابه "انحلال وسقوط الإمبراطورية الرومانية".

فى عام ١٧٧٨م، يموت جان جاك روسو. وينشر الفليسوف كانط كتابه "نقد العقل المحض" سنة ١٧٨١م، وفي نفس العام، تصدر مسرحية "اللصوص" لشيلر، وفي عام ١٧٨٢م، ينجح الاقوازيه في تحليل الماء، ويتم صهر الحديد وتشكيله بنجاح.

فى عام ١٧٨٥م، أقيم أول مصنع نسيج فى العالم باستخدام البخار. وفى عام ١٧٨٩م، هبئت الثورة الفرنسية، واحتل الثوار سجن الباستيل، وتم اعلان حقوق الإنسان والمواطن. وظهر كتاب بنتام "مبادئ الأخلاق والتشريع". وفى عام ١٧٩٠م، ظهر كتاب "نقد ملكة الحكم" للفليسوف كانط.

فى عام ١٧٩٢م، ظهر كتاب نيشته عن 'نقد الوحى بكل صوره'، وفي عام ١٧٩٢م، ظهر كتابه عن 'اسهامات في الثورة الفرنسية'، في نفس العام، نم اعدام لويس السادس عشر، واختراع آلة حلج الأقطان.

فى أكتوبر عام ١٨٠٦م، سقطت مدينة جينا فى يد نابليون بونابرت، وأقتحم جنود بونابرت منزل هيجل. إلا أنه تحت هذه الظروف، أمكنه استكمال كتابه "ظاهريات الروح". وهو أعظم ما كتب فى هذا الموضوع فى الحضارة النربية، لكنه صبعب الفهم، من المستحيل استيعاب بعض أجزائه.

أهم المدارس الفلسفية في العصر الحديث



ما المدارس الفلسفية التي كانت معروفة أيام هيجل؟!. لقد كانت توجد الفلسفة العقلانية الفرنسية يتزعمها ديكارت، والفلسفة التجريبية الإنجليزية يتزعمها هيوم. والفلسفة الألمانية، التي تزاوج بينهما، لكانط. وكانت توجد أيضا حركة فكرية جديدة توصف بالرومانسية الألمانية.

لكن، ما الرومانسية الألمانية؟ الرومانسية الألمانية، لم تكن حركة جديدة في عالم السياسة ونظم الحكم، بقدر ما كانت حركة ثورية في عالم الأدب، والفلسفة والفنون التشكيلية والموسيقي والشعر.

لقد كانت طريقة جديدة للنظر إلى هذا العالم، نتج عنها طاقة إبداع خلاقة، تأثر بها المثقفون والفنائون الألمان. وجعلتهم يرفضون فلسفة التنوير التى تنحصر وتلتزم بالعقل فقط، وبالعلوم الرياضية وعلوم المنطق والقوائين العلمية.

فلسفة الأنوار، حسب رأى الرومانسيين، خُدعت بالتقدم الكبير المادى الذي أحرزته البشرية بتوظيفها للعلوم الحديثة في الصناعة والفلك والكيمياء، مثل قوانين نيوتن وكبلر وغيرهما.

لكن ما البديل الذى يقدمه الرومانسيون لفلسفة الأنوار؟ البداية جاءت مع فلسفة كانط. كانط يقول أننا غير قادرين على معرفة كل الحقيقة، لأن معرفتنا محدودة بقدرات حواسنا، هناك حقيقة عليا، يعجز العقل عن إدراكها.

كيف الوصول إلى هذه الحقيقة العليا التي لا أستطيع إدراكها بالعقل وحده؟ يجيب الرومانسيون: بالنظر داخل أغوار النفس، لن تجد الحقيقة في العالم الخارجي، الذي

يعتمد وجوده على الحواس، إنما الحقيقة والحقيقة العليا، نجدهما في الداخل، داخل النفس. نحن هنا نشم رائحة أفلوطين وإخوان الصفا ومشايخ الطرق الصوفية.

داخل أغوار النفس، يكمن الله ومعرفة الحقيقة ومعرفة سبب وجود الإنسان على هذه الأرض. وليس بالنظر إلى العالم الخارجى عن طريق العلوم والمنطق والفيزياء، إذا نظرت من الشباك، فلن تجد الحقيقة التي تبحث عنها.

مثل الوجوديين الفرنسيين فى القرن العشرين، استخدم الرومانسيون الألمان الأدب والرواية والشعر والدراسا والمقالة والقصدة القصيرة والموسيقى والشعر، للتعبير عن أغوار النفس الداخلية والشعور الإنساني، وشجب أى فلسفة أخرى، تهمل التأمل في أغوار النفس البشرية.

العلوم الحديثة، لم تنجع في كشف كل خبايا النفس البشرية. العالم لا يزال يكتفه كثير من الغموض، التخاطب عن بعد، والأحلام التي تتحقق بالضبط، والنبوءات التي تصدق، والتجارب الخاصة التي يمر بها بعض الأفراد، وقراءة الأفكار دون كلام، والوقوع في الحب، وموضوع الروح والحياة الأخرى والله والملائكة والشياطين...الخ،

لذلك بحث الرومانسيون عن فلعنفة تجيب عن كل هذه الأسئلة. لكى نفهم هذا العالم ونجيب على هذه الأسئلة، علينا أن نلجأ إلى التجربة الروحية، ولا نعتمد فقط على التجرية الحسية والقراءات التى تدونها أجهزتنا وحواسنا، والتى تعتمد على التحليل المقلى والاستنتاج.

لقد تأثر هيجل بالرومانسية، بالرغم من هجومه عليها في بعض الأحيان. لقد كان يبحث هيجل عن فلسفة غير مقيدة بحدود، تشمل كل تجارب الإنسان وخبراته، تدمج كل المعارف: علوم وتاريخ ودين وسياسة وفن وأدب وموسيقي وشعر.

كيف نجمع كل هذه الخبرات في نظام فلسفى واحد؟ وكيف نضعها كلها في نظرية منطقية واحدة دون تعارض؟ لقد فعل ذلك، عن طريق مفهوم العقل المطلق أو الروح.

كيف يجمع هيجل كل هذه الخبرات، بما فيها من تناقض وتوتر وتشاحن وتمازج وتجديد وتدمير وإبداع، كيف نضع كل ذلك في سياق وحدة عقلانية شاملة؟ نقد فعل ذلك عن طريق نظريته في "الجدلية".

لكن، هذه الفلسفة الشاملة التى تبغى فهم الحقيقة، هى فلسفة ميتافيزيقية. هنا نجد هيجل قد وقع فى مشكلة، هل الميتافيزيقا لا تزال ممكنة؟ التجريبيون، بدءًا من جون لوك، كان موقفهم صعبًا بالنسبة للأمور الميتافيزيقية.

الميتافيزيقا تفسر معنى الوجود والمادة، ولكن كما يقول لوك، هل لدينا دليل أو تجارب عملية تثبت حقيقة هذه القضايا الميتافيزيقية؟ وهل عقل الإنسان قادر على فهم الحقيقة العليا، أو استدراك مثل هذه الأمور؟

كانت نصيحة جون لوك لباقى الفلاسفة: "لا تحاولوا بناء صرح كبير ميتافيزيقى" يكفيكم، تنقية الميتافيزيقا القديمة من الشوائب والتلوث.

قام دافيد هيوم التجريبي أيضا، بمهاجمة المتافيزيقا، المتافيزيقا بالنسبة لهيوم، عديمة الفائدة، ومسألة تضييع وقت. لأنها ببساطة مسائل لا تدركها الحواس، ولا تخضع للتجرية، المتافيزيقا تبحث في أشياء خارج نطاق الحواس، مجرد وهم، لذلك فهي غير ممكنة، ويجب التخلص منها وإلقاؤها في النار.

ثم تذهب الفلسفة الغربية إلى كانط، الذى بجاهد ضد التجريبيين. ويدافع عن صعة العلوم، لكن دفاع كانط عن العلوم، لم يكن بالمجان، الشمن هو أننا لا يمكننا أن نمرف حقيقة الأشباء ولكن ظاهرها فقط.

نعن يمكننا معرفة العالم الخارجى الذى يأتى إلى عقولنا. من خلال نظارة المكان والزمان وفشات أو برامج الفهم الموجودة داخل عقولنا. الميتافيزيقا هنا، هى معاولة معرفة الأشياء على حقيقتها. وهذا شيء مستحيل من وجهة نظر كانط. معرفة الحقيقة، غير معروفة لنا.

لكن الميتافيزيمًا بالنصبة لهيجل ممكنة. لقد أخذ هيجل من كانط، كون المعرفة تأتى عن طريق المقل، عن طريق نظارة المكان والزمان وفتّات أو برامج القهم. لكن هيجل له ثلاثة اعتراضات على نظرية كانط في المعرفة.

الاعتراض الأول، هو أن برامع النهم محدودة عند كانط، لكنها غير محدودة عند هيجل. الاعتراض الثانى، هو أن برامع الفهم هذه، لا تقتصر على الحواس فنط كما يقول كانط. الاعتراض الثالث، هو أن المعرفة نيست ظاهرية، كما يقول كانط، لقد أراد هيجل مزج أفكار كانط بأفكار الرومانسيين، حتى يتخطى حدود المعرفة التى وضعها كانط في فلسفته.

لكن، ما نظرية هيجل الجديدة عن الحقيقة؟ لقد وجد هيجل طريقة يجمع بها ثقافة الإنسان وكل علومه وتجاربه الروحية المتراهية من فنون وآداب ودين وسياسة وتاريخ، بالإضافة إلى تجاربه الشخصية، في نظرية واحدة. هذه النظرية، توحد كل المعرفة في عقل مطلق أو روح سرمدية أو الله، هي بمثابة الحقيقة العليا.

الحقيقة هنا، مفهوم عام شامل معقد، لمفاهيم عقلية تكوّن العقل المطلق أو الله. الحقيقة عقلانية، والعقلانية حقيقة. الحقيقى هنا حسب كلام هيجل، هو كل ما يدركه العقل، وليس كل ما تدركه الحواس، كما يقول التجريبيون. وأيضا، كل شيء صادق، يمكن نلعقل أن يدركه.

نظرية هيجل عن الحقيقة، هي نظرية ميتافيزيقية تسمى المثالية المجردة. المثالية بصفة عامة، هي اسم لنوع من الميتافيزيقيا، بقول بأن الحقيقة لها خواص عقلانية ومنطقية وروحية.

الحقيقة هي هذا التركيب العام للمفاهيم العقالانية. أي التي يمكن أن يدركها العقل. مثل أفلوطين، يقول هيجل: إن ما يقهم بالعقل والتصورات والأفكار هو الحقيقة، الله عند هيجل، هو الحقيقة العليا والصيدق، يتجلى لعقولنا المحدودة خلال كل مجالات المعرفة وتجارينا المختلفة.

ما الوجود؟ أى ما الأشياء الحقيقية الموجودة في هذا المالم، من مادة وخلايا ومجتمعات... إلخ؟ هل هذه الصور من الوجود كلها، لها وجود حقيقى؟ بالنسبة لهيجل، العقلاني، أي الذي يدركه العقل فقط هو الحقيقي. الشئ الحقيقى لا يختلف عن الشيء الموجود، هو نفس الشيء. الفرق بين الحقيقى والموجود، هو أن الموجود أكثر فهمًا بالنسبة لنا. المثالية المطلقة لهيجل، تخترق هذا الوجود لكى تجد المقلانية والصدق.

هنا يمكننا أن نرى الفرق بين مفهوم المُثُل أو الأفكار عند أفلوطين، ومفهوم التصورات عند هيجل، عند أفلوطين، الأفكار توجد مستقلة عن الشخص أو الوجود، وهذا يشكل مشكلة بالنسبة لفاسفة أفلوطين، بالنسبة لهيجل، مفهوم التصورات العقالانية، لا ينفصل عن الوجود وعالم الأشياء.

يختلف هيجل عن هيوم وكانط، في أن الحقيقة يمكن معرفتها والوصول إليها، بالنسبة لهيجل، كل شيء موجود هو عقالاني، وهذا يعني أن كل شيء له تركيبة عقالانية يمكن للعقل البشري أن يستوعبها، كل خبرات الإنسان وتجاربة يمكن استيعابها وفهمها.

العقل المطلق، عبارة عن توحيد شامل لكل الحقائق العقلانية. يشمل كل التجارب والخبرات. ويقوم بترتيبها في وحدة مترابطة.

وظيفة الميتافيزيقا هي توضيع المكونات المختلفة للحقيقة، ومعرفة حدودها وتداخلها، داخل الوحدة الشاملة للحقائق العقلانية، العقل المطلق، كما يقول هيجل، هو الحقيقة الواحدة التي تبدو صورها المختلفة لنا في كل مجالات التجارب البشرية.

الصور المختلفة لهذه الحقيقة، تظهر لنا كتجارب مختلفة للإنسان. تظهر في علوم المنطق والعلوم الطبيعية وعلم النفس والعلوم السياسية والتاريخ والقلسفة والمسرح والموسيقي والشعر...إلخ، نحن نفهم الفيزياء والفلسفة والفنون وعلم النفس وغيرها، كمفاهيم مختلفة في كل مجال،

كل مجال من هذه المجالات، يظهر جانبًا أو جزءًا من جوانب الحقيقة. الفيزياء مثلا، تظهر جانبًا مهمًا من الحقيقة. لكنه جانب واحد. وهذا ما يقوله الرومانسيون، وظيفة الميتافيزيقا هي إظهار كل جوانب وسمات الحقيقة. هذا هو معنى الحقيقة عند هيجل. هذه الحقيقة التي تمثل الصدق الكامل، مجرد تركيب كلى لأجزاء متفرقة.

يسير تاريخ الفلسفة حسب هيجل سيرا تقدميا والفلسفة المتأخرة تنطوى على كل ما أنتجه عمل آلاف السنين، إنها حصيلة كل ما سبقها . هكذا فتاريخ الفلسفة بالنسبة لهيجل هو هذا التعاقب والتطور في الزمان؛ إنه تطور يحكمه قانون التجاوز، تطور يلفي الماضى ويحافظ عليه في الوقت نفسه . فالتاريخ يسير بالنسبة لهيجل نحو لحظة اكتمال وامتلاء تصبح فيها الحقيقة بقينا مطلقا ومعرفة مطلقة ، ويتخذ فيها الوجود معناه التام.

لقد نظر هيجل إلى التاريخ من منظور الوحدة والتطابق، وهو لم ير فى الفلسفات إلا فلسفة واحدة، وما الاختلاف الحاصل فى تاريخ الفلسفة سوى مجرد تعارض وتناقض داخل الوحدة.

إن الفلسفة معرفة عقلية، لذا يجب أن يكون تاريخ تطورها تاريخا عقلانيا، إنه بجب على تاريخ الفلسفة أن يكون هو الآخر فلسفيا، ولهذا يرى هيجل أنه ليس هناك «آراء» فلسفية، وأن الفلسفة لا تحتوى على آراء؛ ذلك أن الفلسفة هى العلم الموضوعي بالحقيقة، وهى المعرفة بضرورة هذه الحقيقة، ولقد جعله ذلك يعتبر بأنه يمكن أن يعرض تاريخ الفلسفة كمقدمة للفلسفة لأنه يقدم أصلها ويكشف عنه، كما أن دراسة تاريخ الفلسفة هى دراسة الفلسفة نفسها ولا يمكن أن تكون أى شيء آخر، وفي كل الأحوال فإن هدف تاريخ الفلسفة هو معرفة الفلسفة كما ظهرت وتتابعت في الزمن، مع العلم أن زمن الفلسفة هو زمن ممتلئ ومتقدم، والفلسفة الحالية تلخص عمل كل العصور السابقة.

من هنا فليست مادة تاريخ الفلسفة هي الوقائع والأحداث الخارجية، وإنما مادته هي تطور محتوى الفلسفة ذاته كما ظهر في التاريخ، من هذه الوجهة، يذهب هيجل إلى اعتبار أن تاريخ الفلسفة منسجم ومتوافق مع علم الفلسفة بل يمتزج ويتداخل معه.

وإذا كان موضوع الفلسفة هو الماهية وليس الظاهرة، وإذا كانت الماهية ليست شيئا آخر سوى الفكر، كما أن موضوع الفلسفة إذن هو تاريخ الفكر، كما أن موضوع الفلسفة هو الفكر الموضوعي، إنه الحقيقة ما دامت الحقيقة لا يمكن أن توجد سوى داخل الفكر، وما يتعارض مع الحقيقة هو الرأى.

هنا تطرح مفارقة؛ فللفكر تاريخ، وفي التاريخ نعرض لما هو متحول، لما قد مضى وانتهى، لكن الفكر غير قابل للتحول؛ إنه ليس شيئا قد مضى وكان، ولكنه يكون أبدا. فالسؤال الذي يطرح إذن هو معرفة هذا الذي هو خارج التاريخ، ما دام غير خاضع للتغيير، وفي نفس الوقت له تاريخ.

وفى معرض تحديده لموضوع الفلسفة، يرى هيجل أن موضوعها هو العام جدا أو بالأحرى الكوئى نفسه، الكوئى المطلق، الخالد، ما هو فى ذاته ولأجل ذاته. من هنا يذهب هيجل إلى القول بأن الله هو وحده فى الحقيقة موضوع الفلسفة؛ يعنى أن غاية الفلسفة هى معرفة الله.

هكذا تشترك الفلسفة في موضوعها مع الدين، لكن مع فرق أن الفلسفة تتناوله من خلال التمثل.

كما يرى هيجل في نفس السياق أن الفن يعتمد أساسا على الخيال والحدس، أما الفلسفة فتعتمد على الفكر الحر المتعين أو تاريخ العقل.

إن علم الفلسفة هو تطور للفكر الحى، والفلسفة الأخيرة، كما هى عليه اليوم، تحتوى على عمل آلاف السنين، إنها نتيجة لكل ما سبقها. فتطور الروح هذا، مأخوذ من الناحية التاريخية، هو تاريخ الفلسفة يأخذ هويته داخل نسق الفلسفة ذاتها، فالفلسفة تُمنح أصلها من تاريخ الفلسفة والعكس صحيح، إن الفلسفة وتاريخها هما صورتان لبعضهما البعض، ودراسة التاريخ الفلسفى هى دراسة للفلسفة تفسها.

كما يرى هيجل أنه لا توجد سوى فلسفة واحدة، وأن نتحدث عن فلسفات متعددة معناه أنها تمثل درجات ضرورية فى تطور العقل. وهذا التتابع يتخذ طابعًا حتميًا وضروريا، إذ لا يمكن لفلسفة ما أن تسبق زمن ظهورها، إن تاريخ الفلسفة هو هذه الفلسفة الواحدة المجزأة إلى مجموعة من الدرجات، فالسابق يحتفظ به دائما داخل

تاريخ الفلسفة، وليس هناك شيء يطرح خارجه، فتقدم الفلسفة محكوم بضرورة عقلية؛ إذ أن كل فلسفة تبزغ حتما في عصر ظهورها، كل فلسفة تظهر في الوقت الذي يجب أن تظهر فيه، ولا يمكن لأي فلسفة أن تتجاوز زمانها، والفلسفة الأخيرة، الأكثر راهنية، تتضمن كل مبادئ الفلسفات السابقة، إنها الفلسفة العليا الأكثر سموا، من هنا فالتحديد السابق يصبح فقط عنصرا يدخل في تركيب التحديد الجديد، إنه يتم احتواؤه وليس أبدا الرمي به، وبهذه الكيفية تبقى كل المبادئ محتفظة.

وفى معرض حديثه عن علاقة الفلسفة بالأشكال الإبداعية الأخرى، أكد هيجل إلى أنه يجب ألا نتخيل أن السياسة والأديان...الخ، وكأنها أساس أو سبب ظهور الفلسفة أو أن نتخيل العكس؛ يعنى اعتبار هذه الأخيرة سببًا لظهور تلك الأشكال. إن كل هذه اللحظات ذات طابع واحد تتأسس عليه ويخترق الكل، فلا يوجد سوى مبدأ واحد، فكرة واحدة وطابع واحد تتأسس عليه الأشكال كلها؛ وهذا ما نسميه روح عصر ما.

ويميز هيجل بين ثلاث فترات في تأريخ الفلسفة:

- الفترة الأولى هى التى تمثلها الفلسفة الإغريقية ابتداء من طائيس، نحو ٦٠٠ قبل المسلمة الإغريقية ابتداء من طائيس، نحو ٦٠٠ قبل المسلمات الأفلوطينية الجديدة التى من بينها أفلوطين الذى عناش فى القرن الثالث بعد ميلاد المسيح، وتمتد هذه الفترة حتى القرن الخامس الميلادى.
- أما الفترة الثانية فهى فترة العصر الوسيط، تلك التى تعتبر فترة مخاص واستعداد
 لظهور الفلسفة الجديدة. وتضم هذه الفترة الفلسفات السكولائية والفلسفات العربية
 واليهودية وتلك المتعلقة بالكنيسة المسيحية.
- فى حين تتمثل الفترة الثاثثة فى ظهور الفلسفة الجديدة ابتداءً من بيكون (توفى ١٦٢٦م) وجاكوب بوهم (١٦٢٤م) وديكارت (توفى ١٥٠١م)، أولائك الذين ابتدأ الفكر معهم فى العودة إلى نفسه؛ كوجيطو إركو سام Cogito ergo sum هى الكلمات الأولى لنسق هذا الفكر، الكلمات التي تعبر بدقة عن الاختلاف بين الفلسفة الجديدة وكل الفسفات التي سبقتها.

وقد ذهب هيجل إلى القول بأن التعارض بين الفلسفات المختلفة في تاريخ الفلسفة يخلق الوحدة داخل يخلق الوحدة داخل الفلسفة؛ فلا يمكن الحديث مثلا عن فلسفة الأخلاق كوحدة داخل تاريخ الفلسفة دون الحديث عن التعارض الحاصل بين الفلسفة الأبيقورية في الأخلاق وفلسفة الشكاك في العقل، وقل الأمر نفسه بالنسبة للفلسفتين الأفلوطينية والأرسطية. فالوحدة بقطنها التعارض والتوحيد يتم في تاريخ الفلسفة انطلاقا من التركيب بين الفلسفات المختلفة.

إن الوحدة تتشكل في التاريخ انطلاقا من هذا الصراع الحاصل بين الفلسفات؛ هكذا فالفلسفة الإسكندرية مثلا هي نفي واحتفاظ في نفس الوقت بين عناصر من الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة الأرسطية. فالنسق الفلسفي الجيديد يمثل، والحالة هاته، هوية اختلاف الأنساق السابقة، إنه يحتفظ بالمناصر الأساسية فيها ضمن نسق تركيبي جديد.

يقول هيجل: «الفلسفة الأكثر حداثة هي خلاصة لكل سابقاتها». من هنا تبدو الفلسفة كسيرورة زمنية بنم التعرف عليها من خلال هذه العلاقة الموجودة بين السابق واللاحق؛ فالفلسفة الراهنة تحتوى على كل المبادئ السابقة، إنها تحتفظ بها كلحظات ضرورية في تاريخها (تاريخ الفكرة). انطلاقا من هذا المنظور فالفلسفات الماضية لا تنتمي فقط إلى الزمن ولكنها أيضا «خالدة في الفكرة»، إنها لا توجد فقط في الماضي ولكن أيضا في الحاضر والمستقبل.

من هنا فتاريخ الفلسفة لا يسير سيرا بخضع للحظ لأن «أفعال العقل المفكر ليست مفامرة» يقول هيجل. كما يؤكد هذا الأخير أن كل فلسفة يجب أن تظهر في زمن ظهورها، ذلك أنه لا يمكن لأى فلسفة أن تقفز فوق زمانها. إن الفيلسوف هو ابن زمانه، ولذلك فلا يمكن _ حسب هيجل _ أن نجد في العصور القديمة جوابا عن الأسئلة التي يطرحها عصرنا الحالي.

كما يرى هيجل أنه لا يمكن أن نذهب إلى القول بأن التاريخ السياسي مثلا هو سبب ظهور الفاسفة، ذلك أن الفلسفة أو الوعى الفلسفي لكل عصر إن هو إلا فرع داخل ثقافة

المصر، مثلما هو الشأن بالنسبة لباقى الأشكال الأخرى كالفن والدين والقانون...الخ. إن كل هذه الأشكال تدخل ضمن شيء مشترك وتتأسس على نفس الجذر، وهذا الجذر المشترك هو ما يسميه هيجل دروح العصر».

لقد تبين إذن أن تاريخ الفلسفة، حسب هيجل، متطابق مع نسق الفلسفة. إنهما يخضعان لنفس نمط التطور، الشيء الذي يجعل كل واحد منهما ضروريًا للآخر. لقد قال هيجل، ولأول مرة، بمطابقة الفلسفة لتاريخها ذلك أن تاريخ الفلسفة في نظره لا يهتم بوقائع وأحداث خارجية، إنما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى في حقل التاريخ. ومن هذه الناحية فإن تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفة، بل إنه ينطبق معها. هكذا فليس تاريخ الفلسفة عند هيجل سوى لحظات لحلول الفكر المطلق، فهناك وحدة لدى هيجل بين الفلسفة وتاريخها.

كما برفض هيجل أن يكون تاريخ الفلسفة هو مجرد عرض لآراء مضت وانقضت. ولذلك فهو يقول: «لا تنطوى الفلسفة على آراء، ليس هناك آراء في الفلسفة... الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة، إنها معرفة ضرورية، فهي معرفة وليست رأيا أو سردا لآراء».

من هذا فليس الإنسان هو الذي يصنع الفلسفة، بل إن الفلسفة من خلال الإنسان تصنع ذاتها.

ان هيجل أول من أعمل قطع الحداثة مع الإيحاءات الميارية للماضى الغريب عنها. لم تطرح الحداثة على نفسها مسألة العثور على ضماناتها الخاصة في ذاتها إلا في نهاية القرن الثامن عشر، وتبلغ هذه المسألة من الحدة بحيث يمكن له هيجل أن يتناونها بوصفها مسألة فلسفية، لا بل يجعل منها «السألة الأساسية» لفلسفته. إن الانشقاقات التي أحدثها فعل العصور الحديثة في الأزمنة السابقة وتراثها يراها هيجل منبع الحاجة إلى الفلسفة التي باتت وعي الحداثة لذاتها. يكتشف هيجل، أولاً، «المبدأ الذاتي للأزمنة الحديثة»، أي ترجمة الأزمنة الحديثة إلى أفكار. ووعي هذه الترجمة. لا يزال،

انفكر الحديث كله ناتجًا عن هيجل بشكل من الأشكال، وقد استطاع هذا الفيلسوف العبقرى أن يشكل نسقاً فلسفياً متكاملاً سماه ونسق العلم، System of Science حيث يشحمل: ١- المنطق ٢- الطبيعة ٢- الروح/ العقل، كذلك فقد درس هيجل الدين والأخلاق الفردية والحياة الأخلاقية والسياسة والدولة والمجتمع المدنى الخدلم يترك شيئاً إلا وتحدث عنه، كالجمال والفن، ولهذا السبب كان آخر فيلسوف شمولى في التاريخ. إنه أرسطو العصور الحديثة، وكما أن المعلم الأول وأرسطو، تحدث عن الفيزيقا والميتافيزيقا والمنطق والبلاغة والشعر والسياسة والأخلاق والدين الخ... كذلك، فعل هيجل الشيء ذاته في الثلث الأول من القرن التاسع عشر،: وولذلك اعتبره البعض بأنه ذروة الفلسفة المثالية الألمانية. يقول هولفيت لقد تأثر هيجل بـ كانط بدون شك، حيث كان كانط أستاذاً فكل مثقفي المانيا في ذلك الزمان، ولكنه حاول أن يتجاوز أستاذه، وقد تجاوزه في أشياء عديدة من هنا بعض من عظمته».

وأما الأحداث الأساسية التي أثرت على فكر هيجل وفلسفته في التاريخ فهي الثورة الفرنسية التي اندلعت وعمره تسعة عشر عاماً، ثم شخصية نابليون بونابرت الذي غزا المانيا ورآه لأول مرة على حصان، ثم الثورة الصناعية الإنجليزية التي غيرت وجه العالم.

الفلسفة الوجودية

اصبحت الفلسفة الوجودية حديث الجمهور وموضع الاقبال في عدد من البلاد بعد الحرب المالمية الثانية، ورغم ان كتاب جان بول سارتر «الوجود والمدم» كتاب شديد الصعوبة، وتتطلب قراءته معرفة متعمقة بتاريخ الفلسفة، وان تحليلاته شديدة التخصص وشديدة التجريد بحيث إنه لا يقدر على متابعتها إلا فلاسفة خبراء وجيد التكوين، على الرغم من كل هذا فإن الكتاب لاقى نجاحاً عظيما.

ولا شك أن الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين قد صنعوا لأنفسهم جمهوراً واسعاً بفضل ما كتبوه من روايات ومسرحيات. ولكن هذه الشعبية ذاتها ولّدت الواناً من سوء الفهم المختلفة بإزاء الوجودية الفلسفية. وينبغى علينا منذ الابتداء إزالة الوان سوء الفهم هذه (...) ببيان ما ليس من الفلسفة الوجودية وما ليست هي عليه.

ومن الواضع ان الوجودية تتناول مشكلات تسمى اليوم مشكلات اوجودية اللانسان، من مثل مشكلة معنى الحياة، مشكلة الموت، ومشكلة الألم بين مشكلات أخرى، ولكن الوجودية لا تقف عند حد تناول هذه الشكلات، لأنها مسائل مما تتناوله كل العصور بالمالجة.

ومن الخطأ الشديد أن يُسمَّى «القديس أوغسطين» أو باسكال وجوديين، لمعالجتهم أمثل هذه المسائل، وسيكون خطأ كذلك إلقاء التسمية الوجودية على كتّاب أوريبين من القرن العشرين الميلادي؛ من مثل الناقد الاسبائي ميجل دي أونامونو (١٩٣٧ - ١٨٦١م) والروائي الكبير فيدور دستويفسكي (١٨٢١ - ١٨٨١م)، والشاعر الألماني راينر ماريا ريلكه

(١٨٧٥ ـ ١٩٢٦م). فهذه المجموعة من الكتاب والشعراء تناولوا في أعمالهم عدداً من المشكلات الإنسانية المتنوعة بطريقة شديدة التأثير، ولكن هذا لن يجعلهم مع ذلك من فلامنفة الوجود.

وخطأ آخر أن يسمى الفلاسفة الذين بدرسون الوجود معناه الدقيق، أو يدرسون الموجود الكائن، أن يسموا بالوجوديين، ويضل بعض أتباع المذهب «التوماوى» (نسبة إلى توما الأكويني) ضلالاً بعيداً حين يزعمون أن القديس توما الأكويني من أسلاف الوجوديين.

وسوء فهم آخر لا يقل فداحة عن سابقه هو ذلك الذى يريد أن يدخل «هسرل» في ضمن تيار الفلسفة الوجودية، لا لشيء إلا لأنه أثر عليها تأثيراً عظيماً. فالواقع، أن «هسرل» يضع الوجود بين قوسين،

أخيراً فإنه يجب أن تحدد الفلسفة الوجودية بمذهب وجودى واحد وليكن مثلاً فلسفة منارتر، لأنه تقوم فروق جوهرية بين المذاهب الوجودية بعضها والبعض كما سنرى.

فى مقابل ألوان سوء الفهم هذه جميعاً، فإن المؤكد أن الفلسفة الوجودية تيار فلسفى لم يتشكل إلا فى النصف الأول من القرن العشرين الميلادى فى الحضارة الغربية. وان أصوله لا تتعدى كيركجارد، وأنه نما وتطور وظهر على هيئة عدة مذاهب متباينة، والجزء المشترك فيما بينها هو وحده الذى يستحق أن يسمى عن حق بأنه والفلسفة الوجودية».

الفلاسفة الوجوديون

نظن أنه من المناسب، في إطار هذا العـرض، أن نجمع أولاً الفـلاسـفـة الذين يعـدون ضمن المدرسـة الوجوديـة، وان نحـاول ثانياً، استخلاص مـا يجـمع بينهم ويكون مشـتـركـاً عندهم،

هناك فللسفة أربعة على الأقل، في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي بوصفون بأنهم وجوديون من غير منازعة من أحد: جابرييل مارسيل، كارل ياسبرز،

مارئين هيدجر، وجان بول سارتر، وهم جميعاً يعلنون انتسابهم إلى مكيركجارده الذي بعد فياسوفاً وجودياً مؤثراً في القرن العشرين، رغم بعده في الزمان.

وفيما عدا هؤلاء الأربعة البارزين، فإنه لا يوجد كثيرون غيرهم يمكن عدهم وجوديين، على المعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاء الوجودي لاقى اهتماماً عند عدد من الفلاسفة، وتأثر به البعض، ويمكن أن نشير هنا إلى معاونة سارتر، وهي «سيمون دي بوفوار»، وعلى الأخص «موريس ميرلو-بونتي»، وهو واحد من أهم العقول في الفلسفة الفرنسية في منتصف القرن العشرين الميلادي.

ويمكن أن نشير إلى مفكرين روسيين هما: نقولاس برديانيف (١٨٧٤-١٩٤٨م) وليون شسشوف (١٨٦٦-١٩٤٨م) اللذان عرفا عن طريق كتاباتهم بالفرنسية. ونذكر كذلك المفكر البروتستانتي المشهور كارل بارت (ولد عام ١٨٨٦م) الذي تأثر بكيركجارد تأثراً ملحوظا، ومن جهة أخرى فإنه سيكون من الخطأ أن نعد «لوى لافل» بين الوجوديين بينما هو في الحقيقة من فلاسفة الوجود (...).

لقد مات كيركجارد عام ١٨٥٥م. وفي عام ١٩١٩م يظهر ياسبرز مع كتابه سيكولوجيا النظرة إلى العالم، ثم يظهر في عام ١٩٢٧م كتاب مارسل «يوميات مبتافيزيقية». وكذلك كتاب هيدجر «الوجود والزمان». وفي عام ١٩٢٢م يظهر كتاب ياسبرز «فلسفة» ويظهر كتاب سارتر «الوجود والعدم» عام ١٩٤٢م، ونلاحظ أن الوجودية لم تنل انتشاراً في البلاد المتكلمة بلغات نشأت عن اللاتينية، خاصة في فرنسا وإيطاليا، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، بينما كانت مؤثرة تأثيراً قوياً في ألمانيا منذ ١٩٣٠م،

أصول الفلسفة الوجودية

أشار الكتّأب من قبل إلى الأهمية الكبرى لمؤلفات سورين كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م) بالنسبة إلى الوجودية، ولم يحظ هذا المفكر البروتستانتي الدنماركي، في أثناء حياته ذاتها، إلا بتأثير لا يكاد يذكر، ويعود السبب في إعادة اكتشافه في خلال القرن العشرين الميلادي إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين فكره التراجيدي (المأساوي) والذاتي وروح

الحضارة الغربية في خلال القرن العشرين الميلادي. وقد قدم جابرييل مارسيل أفكاراً قريبة من أفكار كيركجارد، في وقت لم يكن قد عرف فيه بعد كتب المفكر الدنماركي.

ولم يقدم كيركجارد نظاماً فلسفياً بالمنى المعروف، إنما هو يها جم أعنف هجوم فلسفة هيجل، وذلك بسبب طابعها "العمومى" ويسبب اتجاهها الموضوعى. وهو ينكر إمكان التوفيق والمصالحة، أي إمكان هدم المعارضة بين القضية وتقيضها في تركيب جديد عقلاني ومنظم، ويؤكد كيركجارد أولوية الوجود على الماهية، وربما كان هو أول من أعطى كلمة "وجود" معناها "الوجودي"،

وكيركجارد معارض للعقل إلى أقصى درجة. فهو يرى انه لا يمكن أن نصل إلى الإله بوسيلة طرائق الفكر. لأن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات، ويعتبر أن كل محاولة من أجل إضفاء طابع عقلى عليها هى تجديف وكفر.

وقد جمع كيركجارد إلى نظريته عن القلق، نظرية فى وحدة الانسان الفرد وعزلته عزلة كاملة فى مواجهة الإله، ونظرية فى المصير التراجيدى (المأساوى) للانسان. وقد رأى أن اللعظة هى تركيب يجمع بين الزمان والخلود،

إلى جانب تأثير كيركجارد، كان لـ وفينومينولوجيا» هسرل تأثير عظيم على الفلسفة الوجودية، ويستعمل كل من وهيدجر» وومارسيل» ووسارتر» بصفة عامة المنهج «الفينومينولوجي» على الرغم من أنهم لم يقبلوا قضايا هسرل الأساسية، ولا حتى موقفه المبدئي.

كذلك فإن الوجودية تأثرت تأثراً ظاهراً بفلسفة الحياة، وهى تدفع بهذا الاتجاء إلى أبعد مما وصل اليه، بتطوير مذهبه في الفعل والنشاط وتحليلاته حول الزمان ونقده للمذهب العقلى ونقده كذلك في كثير من الأحيان للعلوم الطبيعية، ويمكن اعتبار برجسون ودلتاي وعلى الأخص نيتشه اسلافاً للوجودية.

أخيراً فإن الفلسفة المتافيزيقية الجديدة كان لها دور مهم جداً في تكون الفلسفة الوجودية. وذلك أن كلّ الوجوديين يعالجون مشكلات ميتافيزيقية بالأصالة، موضوعها

"الوجود"، وبعضهم، مثل هيدجر، يتميز بمعرفته المتعمقة للمذاهب المينافيزيقية عند البونان وفي القرون الوسطى المسيحية.

وحين يحاول الوجوديون أن يصلوا إلى الوجود في ذاته، فإنهم يجتهدون في نفس الوقت أن يتغلبوا على النزعة المثالية وأن يتعدوها، ومع ذلك، فإن بعضهم، وعلى الأخص ياسبرز، لا يزالون يخضعون خضوعاً قوياً لتأثير النزعة المثالية.

وهكذ، فإن الوجودية تظهر من معطف الاتجاهين الكبيرين اللذين قاماً بقطع الصلات مع الفكر السائد في القرن التاسع عشر الميلادي. كما أنها متأثرة في نفس الوقت بحركة اخرى مميزة للفلسفة المربية في القرن العشرين الميلادي، ألا وهي الفلسفة الميتافيزيقية.

الخصائص المشتركة بين الفلاسفة الوجوديين

(۱) السمة المشتركة الرئيسية بين مختلف الفلسفات الوجودية في القرن المشرين الميادي تقوم في في أنها جميعاً تتبع ابتداء من تجرية حية معاشة، تسمى تجرية وجودية. ومن الصعب تعريفها تعريفاً دفيقاً. وهذه التجرية الوجودية تختلف بين فيلسوف وآخر من هؤلاء الوجوديين.

وهكذا، فإن تلك التجرية تأخذ فى حالة ياسبرز شكل إدراك هشاشة الوجود وفى حالة هيدجر شكل تجرية الفثيان، ولا حالة هيدجر شكل تجرية الفثيان، ولا يخفى الوجوديون أبداً أن فلسفتهم نشأت من تجرية من هذا القبيل.

ومن هنا فإن الفلسفة الوجودية بصفة عامة، بما في ذلك عند هيدجر، تحمل طابعاً شخصياً بسبب هذه التجرية الماشة.

(ب) الموضوع الرئيسى للبحث الفلسفى عند الوجوديين هو ما يسمى الوجود". ومن الصعب تعريف المنى الذى يأخذ عليه الوجوديون تلك الكلمة، ولكنها تدل على كل حال، على الطريقة الخاصة بالانسان فى الوجود. ويرى الوجوديون أن الانسان وحده هو الذى يحوز الوجود. وهم نادراً ما يستخدمون كلمة "انسان" وانما يدلون عليه بتعبيرات مثل "الموجود هناك". و"الوجود" و"الأنا" و"الوجود لأجل ذات". ولنصحح قولنا أن الانسان "يحوز" أو يملك وجوده، فالانسان لا يملك وجوده، إنما الأحرى أنه هو هو وجوده.

(ج) يتصور الوجوديون الوجود على نحو فاعلى نشط، فلا يكون الوجود، وانما هو يخلق نفسه بنفسه في الحرية. بعبارة أخرى هو «يصير».

إن الوجود دائماً دائماً غير مكتمل، وكأنه يُبتدأ، إنه شروع واستقبال، ويؤكد الوجوديون ـ على نحو أقوى ـ هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مم الزمانية.

(د) الفرق بين هذا الاتجاء الفاعلى عند الوجوديين والاتجاء الفاعلى عند فلسفة الحياة يقوم في أن الوجوديين يعتبرون أن الانسان ذاتية خالصة، وليس مظهراً أو تجسيداً لتيار حيوى أشمل منه (أى التيار الحيوى الكوني) كما كان الحال عند برجسون على سبيل المثال، ويضاف إلى هذا أن الوجوديين يفهمون الذاتية، بمعناها الخلاق، فالإنسان يخلق نفسه بنفسه، إنه هو هو حريته هو.

(هـ) لكنه سيكون من الخطأ، مع ذلك، أن نستنتج أن الانسان عند الوجوديين منغلق على نفسه. على المكس ثماماً، فإن الانسان، وهو الحقيقة الناقصة والمفتوحة، هو، من حيث جوهره ذاته، مربوط أوثق ارتباط إلى العالم، وعلى الأخص إلى البشر الآخرين.

ويقول كل المفكرين الوجوديين بهذه التبعية المزدوجة، وذلك على النحور التالى: فمن جهة، يبدو لهم الوجود الانساني مضموماً في العالم، قائماً في داخله إلى درجة ان الانسان يكون داثماً في موقف محمد، بأنه هو هو موقفه، ومن جهة أخرى فإنهم يرون أن هناك رباطاً وصلة بين البشر، وهذا الرباط يكون الطبيعة الخاصة للوجود الانساني، شانه شان الموقف، وهذا هو معنى مفهوم «الوجود معا Mitsein» عند هيدجر و«التواصل» عند ياسبرز و«الأنت» عند مارسيل،

(و) يرفض كل الوجوديين التمييز بين الذات والموضوع، ويقللون من قيمة المعرفة المقلية في ميدان الفلسفة، فهم يرون أن المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة المقل، بل ينبغى بالأحرى التعامل مع الواقع، هذا التعامل أو الخبرة يتم على الخصوص بالقلق، أو في تجرية القلق، وفيه يدرك الانسان أنه موجود محدود قاصر، ويدرك هشاشة وضعه

فى العالم، هذا العالم الذى يلقى اليه الانسان إلقاء، ويدرك أخيراً أنه سائر إلى الموت (عند هيدجر)، ومع ذلك، وبالرغم من هذه السمات المشتركة بين الفلسفات الوجودية، التى يمكن إضافة سمات أخرى مشتركة إليها، فإنه توجد اختلافات عميقة بين ممثلى الوجودية، إذا أخذ كل منهم بمفرده،

وهكذا مشلاً، نجد أن مارسيل، مثل كيركجارد، يعلن إيمانه بالألوهية، بينما يقول ياسبرز بوجود التعالى أو المتعالى، ولكن لا يمكن أن نقول أن هذا التعالى يعادل القول بوجود الالوهية أم بوحدة الوجود والألوهية أم بإنكار الألوهية، وهذه المواقف الشلاثة يرفضها باسبرز كلها على السواء،

أما فاسفة هيدجر فإنها تبدو فلسفة منكرة للألوهية، ومع ذلك فإن هيدجر صرح بانه لا ينبغى اعتبارها كذلك، وإن كان هذا التصريح لا يعنى الشيء الكثير، أما سارتر، أخيراً، فإنه يحاول إقامة مذهب منكر للألوهية صريح ومتسق الأركان. كذلك يتنوع الهدف والمنهج عند الفلاسفة الوجوديين، فنجد أن هيدجر يدعى أن يقدم نظرية فى الوجود (أنطولوجيا) بالمعنى الارسطى للاصطلاح، وهو يطبق منهجاً دقيقاً صارماً، وهو ما يفعله سارتر أيضاً على أثر «هيدجر». أما «ياسبرز» فإنه يرفض كل «أنطولوجيا» فى مجال التعريف بالوجود، ومفهوماً على الطريقة الوجودية، ولكنه من جانبه يمارس نوعاً من التأمل الميتافيزيقى، وهو يستخدم منهجاً متحرراً إلى حد ما، غير مقيد بخطوات محددة.



إيمانويل كانط

إيمانوبل كانط بالألمانية: (1804 - 1724) (Immanuel Kant) فيلسوف من القرن المانوبل كانط بالألمانية: (1804 - 1724) (Immanuel Kant) فيلسوف مؤثر في الثامن عشر ألماني من بروسيا ومدينة كونفسبرغ. كان كانط آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير الذي بدأ بالمفكرين جون لوك، جورج بركلي وداود هيوم.

خلق كانط منظورا واسعا جديدا في الفلسفة أثر في الفلسفة حتى القرن الواحد والعشرين. نشر اعمالا مهمة عن نظرية المرفة كذلك أعمالا متعلقة بالدين والقانون والتاريخ، واحد من أكثر أعماله شهرة هوهنقد العقل المجرد، الذي هو بحث واستقصاء عن محدوديات وبنية العقل نفسه، قام، الكتاب، بهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المرفة وأجمل مساهمات كانط في هذه المساحات، الأعمال الرئيسية الأخرى في نضجه أو شيخوخته هي نقد العقل العملي الذي ركز على الأخلاق، ونقد الحكم الذي استقصى الجمال والغائية،

متابعة الميتافيزيقا تشمل طرح اسئلة حول حقيقة الطبيعة المطلقة. اقترح كانط أن بالإمكان إصلاح الميتافيزيقا عن طريق نظرية المرفة. اقترح أنه بفهم مصادر وحدود المرفة الإنسانية يمكننا طرح أسئلة ميتافيزيقية مثمرة. سأل إذا موضوع ممكن معرفته لخصائص معينة سابقة على الخبرة لذلك الموضوع، انتهى إلى أن كل الموضوعات التى في منتاول الذهن التفكير بها لا بد أن توافق أسلوبها في الفكر، بناء عليه إذا الذهن

يمكن أن يفكر فقط بشروط السببية . التى استنتج أنها ممكنة . فباستطاعتنا معرفة السابق على جعلها خبرة ذلك أن كل الموضوعات التى خبرناها بجب أن تكون إما سببا أو نتيجة . بذلك يخرج من هذا بأن من المكن أن تكون موضوعات تلك الطبيعة التى لا يمكن للذهن التفكير بها وهكذا مبدأ السببية . كمثال ـ لا يمكن تطبيقه بمعزل عن الخبرة: لذلك لا يمكننا معرفة . مثلا ـ إذا العالم موجود أزلا أو أن له سببا . وهكذا فالأسئلة العظيمة الميتافيزيقا التأملية لا يمكن أن نجيب عنها بالذهن الإنساني لكن العلوم ترتكز بقوة على قوائين الذهن .

اعتقد كانط نفسه بخلق طريق وسط بين التجريبية والعقلانية، اعتقد التجريبيون أن المعرفة تكتسب بالتجرية وحدها، لكن العقلانيين تمسكوا بأن هذه المعرفة مفتوحة للشك الديكارتي وأن العقل وحده بدلنا على المعرفة، على أي حال اختلف كانط على أن استعمال العقل دون تطبيقه على التجرية يقود حتما إلى الوهم، بينما التجرية ستكون ذاتية مجردة دون الوجود الأول المضمن تحت العقل المجرد.

فكر كانط كان مؤثرا جدا فى ألمانيا أثناء حياته، نقل الفلسفة إلى ما وراء المناظرة بين المقلانيين والتجريبيين. الفلاسفة فخته، شائغ، هيجل وشبنهور كلهم ورأوا أنفسهم مصححين وموسمين للنظام الكانطى، هكذا نشأت نماذج مختلفة من المثالية الألمانية. استمر كانط ليكون مؤثرا أساسيًا في الفلسفة فأثر على التحليلية والفلسفة الأوربية/القارية.

ميرته الذاتية

ولد إيمانويل كانط فى ١٧٢٤ فى كونفسبرغ عاصمة روسيا ذلك الوقت، هى اليوم كيلتنفراد فى روسيا. كان الرابع من بين أحد عشر ولدا (اربعة منهم بلغوا سن الرشد). عُمّد واسمه "Emanuelوغير اسمه إلى "Immanuelبعد تعلمه العبرية. فى حياته كلها لم يسافر أبدًا ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن كونفسبرغ، والده جوهان جورج كانط لم يسافر أبدًا ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن كونفسبرغ، والده جوهان خورج كانط لم يسافر أبدًا ولم يبتعد أكثر من مئة ميل عن كونفسبرغ، والده جوهان خورج كانط لليتوانيا). أمه، ريجينا رويتر (١٦٩٧-١٧٣٧) ولدت فى نورمبرغ. جد كانط هاجر من

أسكتاندا إلى شرق روسيا ولم يزل والده يملى اسم عائلتهم Cant فى شبابه كان كانط طالبًا قويًا ولو كان ضعيف البنية، تربى فى بيت تقوى (حركة تتبع اللوثرية) تشدد كانط بقوة على الإخلاص الدينى والتواضع والتفسير الحرفى للكتاب المقدس، بالتالى تلقى كانط تعليما صارما . قاسيا وتأديبيا انضباطيا . يؤثر اللاتينية وتعليم الدين على الرياضيات والعلوم،

لحسن حظ كانط الشاب كان فرائز شولتز فس/مربي العائلة ذهل لنضوج كانط المبكر وأقتم المائلة بإرساله إلى مدرسة في الكلية الفردركية حيث كان شوائز رئيسا. هناك قضي كانمه ثماني سنوات رستة أيام أسبوعيا من السابعة صباحا حتى الرابعة مساء ربدرس اللاتينية اليونانية المبرية القرنسية والرياضيات واللاهوت. بعد تخرجه ثانيا على معفه كان كانط ابن السادسة عشرة قد سجل في جامعة كونقسيرغ حيث كانت اهتماماته بالفلسفة والعلم أوقدت البروفسور الخبير مارتن كنوتزن، قضى كانط سبم سنوات في الجامعة لكنه لم يتخرج بسبب ضائقة مالية: توفيت والدته في ١٧٢٧ وتوفي والده في ١٧٤٦، وليدعم نفسه كان عليه ترك الكلية ويخدم كمعلم خاص لأطفال الأسر الثرية قريبًا من كونفسبرغ. أثناء هذه السنوات كرس وقت فراغه الطويل في الدراسة الذاتية وكتابة أطروحة. في ١٧٥٥ عاد إلى الجامعة ودافع بنجاح عن الأطروحة وأعطى وظيفة برفاتدوزنت (ملحق مساعد أستاذ) مرتبة متدنية بقليل من البرستيج وبلا راتب إلا رمدوم الطلاب. في هذه السنوات المبكرة كان يدرس قرابة ثمانية وعشرين ساعة في الأسبوع في مجموعة واسعة من الموضوعات ضمنها الفلسفة علم أصول التربية/التدريس الرياضيات، الفيزياء، العلوم، الاجتماعية، علم المادن، ومفضله الجغرافيا الفيزيائية. بعد فصول كان يستمتع بقراءة الجرائد مع القهوة، في الساء كان يلعب الورق والبلياردو وغالبًا يصل بيته بعد منتصف الليل سكرانًا كأقل ما يقال. أرغمته الظروف على العيش بيساطة في شقة مفروشة فقط بسرير وطاولة وكرسي، ما عدا صورة ظلية لجان جاك روسو كانت الجدران عارية. وليضيف إلى مدخوله الضئيل عمل كمساعد أمين مكتبة في القلعة الملكية.

طوال سنينيات وسبعينيات القرن الثامن عشر كان ينشر كتبا ومقالات في العلم والفلسفة والأخلاق والجمال والفلك والمنطق والمبتافيزيقا، كان محبوبا بين طلابه ليس فقط لأن محاضراته كانت حيوية لكن أيضا بسبب الملاحظات المرحة الكثيرة التي يقحمها. أخيرا في ١٧٧٠ كان أسس كرسي المنطق والميتافيزيقا براتب يمكن أن يعيش عليه. وبتتامي شهرته تلقى عروضا من جامعات أخرى بعضها وعدت بأربعة أضعاف راتبه، لكن في كل حالة كان رفضه قاطعا، كان لزاما عليه كما كان أن يبقى في مدينة ميلاده. أي تغيير في محيطه المادى بما في ذلك ترتيب الأثاث يجعله غير مستقر. الحكاية التالية فريدة، في الثمانينيات (القرن الثامن عشر) طور عادة التحديق خارج حديقة جاره وحجبت القبة، بدأ كانط في الثمليل والقلق ثم وجد أنه غير قادر على العمل. حلت المشكلة حين قام الجار المعجب بالرجل المشهور ووافق بسهولة على تقليم العمل. حلت المشكلة حين كان كانط يرفض السفر، لم ير أبدا جبلا أو بحرا مع أن البلطيق كان الأشجار المخالفة. كان كانط يرفض السفر، لم ير أبدا جبلا أو بحرا مع أن البلطيق كان مسافة ساعة فقط. ربما كانت هذه الأوصاف ذات صلة بمرض الذاتوية.

أبلغ التأثيرات على تكوين فكر كانط كانت دينية وسياسية وعلمية، تربى على التقاليد البتسية (من الورع) حركة بروتستانتية تؤكد التقوى البسيطة والقبول لحالة المرء في الحياة وعدم الاكتراث للطقوس والعقيدة، سياسيًا كان كانط رجلا من عصر التنوير تكلم لأجل حقوق الإنسان وأكد المساواة للرجل ودافع عن الحكومة الممثلة، كان تأثر عميقا في هذه المسائل بالمفكر والمنظر السياسي السويسري الفرنسي روسو الذي أثار تساؤلات عميقة عن الطبيعة الاجتماعية للأخلاق ومشكلة عاطفة الفرد. في العلم درس أعمال اسحق نيوتن التي جُملت أساسا لمحاضراته في الفيزياء والفلسفة الطبيعية. في ١٧٥٥ نشر نظرية التناوب/الدوامة الشهيرة التي تشرح أصل العالم من دوران/تناوب السديم، اليوم هذه النظرية تصرف بفرضية كانط لبلاس لأنه في ١٧٩٦ الفلكي الفرنسي بيير -سيمون د لبلاس نشر نموذجا مشابهًا مطورًا أكثر،

فكسرة اللسه

قال عباس العقاد - كان كانت من المؤمنين بالله. إلا أنه يوكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة. فالعقل في مذهب كانط لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها Noumena."

كما قال عبدالرحمن بدوى آين نجد إذا هذا المبدأ المتعالى على التجرية؟ انجده في الدين والأوامر الإلهية، وهي سلطة خارجة عن العقل؟... إنما نريد مبدأ آخر جديدًا يعلو على التجرية ويفوقها، لكنه من جهة أخرى لا يخرج عن العقل ونطاق ذاتيته. ووجد كانطهذا المبدأ، وسماه "الواجب".

ذكر كانط الضرورة العملية للاعتقاد بالله في كتابه نقد العقل المجرد. كفكرة للعقل المحض، "ليمن لدينا أدنى أساس لنفترض طريقة مطلقة... موضوع هذه الفكرة..." لكنه أضاف أن فكرة الله لا يمكن فصلها عن العلاقة بالسعادة والأخلاق "كمثل أعلى للخير الأسمى". تأسيس هذا الاتصال هو عالم أخلاق معقول و ضرورة من النظرة العملية"؛ كما قال فولتير: "لو الله ليس موجودا، سيكون ضروريا اختراعه". في "المنطق" ١٨٠٠ كتب: "لا يستطيع أحد تقديم حقيقة موضوعية لأى فكرة نظرية؛ أو تقديمها عدا فكرة الحرية لأن يستطيع أحد تقديم حقيقة موضوعية لأى فكرة نظرية، أو تقديمها عدا فكرة الحرية لأن بعدا شرط القانون الأخلاقي الذي حقيقته مسلمة. حقيقة فكرة الله يمكن أن تقدم فقط بطريقة هذه الفكرة، من ثم فقط مع غاية عملية، مثلا التصرف كما لو الله موجود، من ثم فقط لهذه الفاية".

كلمة كانط كلمة ألمانية Immanuel Kantوأصل كانط أسكتلندي يكتب Cant.

اما فلسفة المقل المجرد فهى مزيج فكرى فى تاريخ الفلسفة الحديثة. بدايتها وأساسها قدمه الفيلسوف إيمانويل كانت. فى نقاش القضايا وإثارة المشكلات بشكل رئيسى بين أعوام ١٧٨١ (صدور نقد العقل المجرد) و١٨٣١ (موت هيجل) كانت وفرة من الأنظمة البديلة فى قيادة الفكر الفلسفى العميق والشروط الميتافيزيقية العالية

فريدريك نيتشه، عام ١٨٨٢

فرسيرك فيلهيلم نيتشه (بالألمانية:)(Friedrich Nietzsche ولد ١٥ أكتوبر، ١٨٤٤ -٢٥ أغسطس، ١٩٠٠) فيلسوف وشاعر ألماني، كان من أبرز المهدين لـ علم النفس، وكان عالم لغوبات منميزاً. كنب نصوصاً وكتباً نقدية حول البادئ الأخلاقية، والنفعية، والفلميفة المعاصرة، المادية، المثالية الألمانية، الرومانسية الألمانية، والحداثة عُموماً بلغة المانية بارعة. بعد من بين الفلاسفة الأكثر شيوعا وتداولا بين القراء، كثيرا ما تفهم أعماله خطأ على أنها حامل أساسي لأفكار الرومانسية الفلسفية والعدمية ومعاداة السامية وحتى النازية لكنه يرفض هذه المقولات بشدة ويقول بأنه ضد هذه الاتجاهات كلها. في مجال الفلسفة والأدب، يعد نيتشه في أغلب الأحيان إلهامًا للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة. روج لافكار توهُّم كثيرون أنها مع التيار اللاعقالاني والعدمية، استخدمت بعض آرائه فيما بعد من قبل أيدبولوجيي الفاشية، رفض نيتشه الأفلوطينية والمسيحية المتافيزيقي بشكل عام، ودعا إلى تبني قيم جديدة بعيداً عن الكانطية والهيجيلية والفكر الديني والنهاستية. سمى نيتشه إلى تبيان أخطار القيم السائدة عبر الكشف عن آليات عملها عبر التأريخ، كالأخلاق السائدة، والضمير. بعد نيتشه أول من درس الأخلاق دراسة تأريخية مفصلة. قدم نيتشه تصوراً مهماً عن تشكل الوعي والضمير، فضلا عن إشكالية الموت. كان نيتشه رافضا للتمييز العنصري ومعاداة السامية والأديان ولا سيما المسيحية لكنه رفض أيضا المساواة بشكلها الاشتراكي أو الليبرالي يصورة عامة.

حياته

ولد نيتشه عام ١٨٤٤ لقس بروتستانتي وكان المديد من أجداده من جهتي الأب والأم ينتمون للكنيسة، سماه والده فريدريك لأنه ولد في نفس اليوم الذي ولد فيه فريدريك الكبير ملك بروسيا، حيث كان والده مربياً للمديد من أبناء الأسرة الملكية وعاش حياة مدرسية عادية ومنضبطة، وسماه أصدقاؤه القسيس الصغير لقدرته على تلاوة الإنجيل بصوت مؤثر. تأثر في شبابه بوحدة المانيا وزعيمها بسمارك ورأى فيه كمالاً للشخصية الألمانية. توفي والده وهو في الخامسة عشرة من عمره، فعرف انقلاباً وجهه إلى التشاؤم واكتشف في نفس الوقت الفيلسوف الألماني شوبنهاور وانغمس في قراءة أعماله، كما عشق الموسيقي الكلاسيكية وقام بمحاولات لتاليفها. في الجامعة، درس نيتشه الفيلولوجيا وتعلم اللغات القديمة واهتم في سنة التخرج بالمسرح والفلسفة الإغريقية القديمة حيث فضل الفلاسفة الذريين على الذين ظهروا فيما بعد كسقراط وأرسطو، وتأثر بالفاسفة الأبيقورية بشكل خاص، على الرغم من ضعف بصره وكونه الابن الوحيد لأمه الأرملة، إلا أنه طُلب للخدمة المسكرية في الجيش الألماني المتصف بالصيرامة وهناك وقع عن صهوة حصانه ما دفع بقائد فرقته أن يعفيه من الخدمة بعد إصابته ولكن نيتشه ظل طوال عمره متأثراً بالحياة المسكرية والأخلاق الإسبارطية التي عرفها في الجيش. بدأ نيتشه كتاباته بكتاب مولد المأساة الذي يتحدث فيه عن الأساطير الإغريقية وارتباط الحضارة بالمسيقى حيث كان نيتشه قد تعرف على الموسيقار الألماني الشهير ريشارد فاغنر ورأى فيه تجسيداً للمبقرية وعاش معه فترة رافقه فيها في رحلاته ولكن سرعان ما انقلب نيتشه ضده وكانت القطيعة بينهما هي الشرارة التي أطلقت فكر نيتشه مثل العاصفة على القيم الأوروبية إذ رأى في المسيحية انحطاطاً وأن النمط الأخلاقي الصائب هو النمط الاغريقي الذي كان يمجد القوة والفن ويستخف بالرقة والنمومة وطيبة القلب التي رآها من صفات المسيحية.

لام نيتشه الجامعات والمعاهد الألمانية على نبذها شوبنهاور وغيره من الفلاسفة ما حدا بهم إلى نبذه هو الآخر حيث رأوا فيه عالماً لنوياً لا غير، وإن كان كتابه الماساة لافى بعض المبيح ثم اصبب نيتشه بمرض شديد وشارف على الموت حيث أوصى أخته "آلا تدعو قسيساً ليقول الترهات على قبرى أريد أن أموت وثنياً شريفاً"، ولكه بمد ذلك شفى وذهب إلى جبال الألب ليتعافى وهنالك كتب كتابه الأشهر "هكذا تكلم زرادشت" الذى مزج شعراً قوياً وحساساً مع مبادئ فلسفية مبتكرة وواقعية ونداء إلى نظرة فلسفية جديدة حيث أعاد النظر بالمبادئ الأخلاقية الفلسفية ولم تعد بعده الفلسفة الأخلاقية

كتب نيتشه بعدها العديد من الكتب ولكنها كلها كانت تقريبا تعليقا على هذا الكتاب الذى كان يعتبره إنجيله الشخصى ولكنه واجه صعوبات كبيرة فى نشره ولم يلق الكتاب ترحيباً كبيراً فى أوساط الجامعات الألمانية المتمسكة بالمثالية الهجيلية.

كانت علاقة نيتشه باخته قوية وكان يحبها حباً كبيراً لذا تالم كثيراً عندما تزوجت برجل لا يحبه وسافرت لتقيم في مستعمرة اشتراكية في الأوروجواي، كما أنه وقع في الحب عدة مرات لكنه فشل بسبب عينيه الحادثين ونظراته المخيشة برأى الفتيات لذا السمت حياته بالكآبة حتى نهايتها.

عانى نيتشه فى نهاية حياته من مرض عقلى حيث دخل المصح العقلى لكن أمه العجوز سارعت بإخراجه ليعيش معها إلى أن توفى،

يعد فريدريك نيتشه من أهم فالأسفة أوروبا على الإطلاق حيث تفذى أفكاره العديد من التيارات الفكرية.

سيرته الطسفية

دخل نبتشه عالم القلسفة عبر الفيلولوجيا كعالم لغوى وشاعر (وهى دراسة الكتب التاريخية في إطارها التاريخي الصحيح من دون ترجمة) ومكنته دراسته الجامعية من تحصيل ثقافة كونية شاملة. كان اهتمامه الأولى ومهنته هو الكتب الفلسفية اليونانية القديمة. وكان الرافد الأساسي لكل ما سيقدمه في التفكير الفلسفي هو الفكر الإغريقي القديم الذي كان بالنسبة إليه مقياس الأشياء والذي رأى من خلاله انحطاط عصره. لقد كان نيتشه أقرب إلى أن يكون أخلاقياً من أن يكون فيلسوفاً بالمعنى المعروف في عصره إذ نظر للأخلاق وبحث فيها ولم ينظر للماهيات.

يعد كتاب "هكذا تكلم زرادشت" أهم كتب نيتشه. يبدأ الكتاب بقصة زرادشت " نصبة إلى النبى الفارسى القديم " الذى نزل من محرابه فى الجبل بعد سنوات من التأمل ليدعو الناس إلى الإنسان الأعلى وهى الرؤية المستقبلية للإنسان المنحدر من الإنسان الحالى وهى رؤية أخلاقية وليست جسمانية حيث الإنسان الأعلى هو إنسان قوى التفكير والمبدأ -

والجسم.. إنسان محارب: ذكى، والأهم شجاع ومخاطر. يلتقى زرادشت بعدها عجوزًا يصلى ويدعو الله فيستفرب ويقول: أيعقل أن هذا الرجل العجوز لم يعلم أن الله مات وأن جميع الآلهة مانت عواجه زرادشت في البداية صعوبة في جنب الناس إلى دعوته حيث يتلهون عنه بمراقبة رجل يلعب على حبل عال لكن الرجل يقع فياخده زرادشت بين يديه ويخاطبه إنه يفضله عن الجميع ويحبه لأنه عاش حباته بخطر ورجولة.

وهكذا بتابع زرادشت رحلته ودعوته ليعبر عن أفكار نيتشه التى وإن كانت عنصرية بنظر البعض إلا أنها واقعية ومبدعة وكاشفة عن طبيعة النفس البشرية. يعد نيتشه من أعمدة النزعة الفردية الأوروبية حيث أعطى أهمية كبيرة للفرد واعتبر أن المجتمع موجود ليخدم وينتج أفراداً مميزين وأبطالاً وعباقرة، ولكنه ميز بين الشعوب ولم يعطها الأحقية أو المقدرة نفسها، حيث فضل الشعب الألماني على كل شعوب أوروبا واعتبر أن الثقافة الفرنسية هي أرقى وأفضل الثقافات بينما يتمتع الإيطاليون بالجمال والعنف والروس بالمقدرة والجبروت وأحط الشعوب الأوروبية برأيه هي الإنجليز، حيث أثارت الديمقراطية الإنجليزية واتساع الحريات الشخصية والانفتاح الأخلاقي اشمئزازه واعتبرها دلائل افتقار للبطولة.

بعض أقواله

- _ كل ما لا يقتلني، يجملني أقوى.
- ـ قد يكون أنفع إنجازاتنا، في مجال المعرفة، عزوفنا عن الاعتقاد بخلود النفس.
 - ـ آه، كم تكره تفسى أن تُرغم آخر على اعتقاد أفكارى لا
- ـ لا يهم الموجة أن تعرف كيف تُحمل، ولا إلى أين، بل قد يكون من الحكمة الا تعرف.
 - _ ابن هي أعظم مخاطرك؟ إنها في الشفقة.
- تعتبر الشروحات الفامضة (أو التصوفية) عميقة، ولكن الحقيقة أنها ليست سطحية حتى ا

- ـ المفكر أن يكون مفكرا، هو أن يكون قادرا على جعل الأشهاء ابسط مما هي عليه.
 - جولة سريعة في مصح عقلي تثبت أن الإيمان لا يثبت شيئاً،
- الرسالة زيارة غير معلنة، وساعى البريد هو رسول المفاجئات الفظة، عليك أن تخصص ساعة في الأسبوع فقط لاستلام الرسائل، وتستحم بعد ذلك.
 - ـ زوج من العدسات القوية كفيل بأن يشفى عاشقاً.
- تستطيع المرأة أن تكون تصنع صداقة جيدة مع الرجل، لكن عليها أن تدعم هذه الملاقة ببعض البغض لتحافظ عليها.
 - أشعر أن عليُّ أن أغسل يدى كلما سلمت على إنسان متدين.
 - _ النساء... يرفعن ما هو مرتفع أكثر وأكثر... ويزدن ما هو منخفض انخفاضاً.
 - ـ كل المصدافية وكل الضمير وكل أدلة الحقيقة تأتى من الحواس فقط،
 - ـ الحياة جدل بين الذوق والتذوق.
- كل العلوم خاضعة لمهمة أن تحضر البيئة المناسبة لمهمة الفيلسوف، ليحل مشكلة القيم، ليحدد حقيقة ترتيب وتصنيف القيم البشرية.
 - ـ كل الأشياء خاضعة للتأويل، وأما كان التأويل فهو عمل القوة لا الحقيقة.
 - ـ كل الأفكار العظيمة يمكن فهمها أثناء المشي،
 - ـ " كل الحقائق بسيطة"، أليست هذه كذية مضاعفة؟
 - عندما تحدق في جهنم عميقاً، فإن جهنم تحدق في عمقك.
- ـ اكثر الأكاذيب شيوعا هي الأكاذيب التي نوجهها لأنفسنا... أن تكذب على الآخر فهذه حالة نادرة مقارنة بكذبنا على آنفسنا.
- ـ نادرون أولئك الذين لا يتاجرون بأخطر اسرار أصدقائهم عندما يعجزون عن إيجاد موضوع للمحادثة.
 - هل يغريك أمملوبي ولفتي؟

- ـ ماذا. سوف تتبمني خطوة فخطوة؟
 - ـ كن وفيا لك وحدك، كن أنت
- ـ هكذا تكون قد تبعثنى- وديما ا وديما ا
- الناس الذين يثقون بنا ثقة تامة يعتقدون أنهم بذلك يحق لهم أن يحوزوا ثقنتا بهم. هذا تفكير غير سليم. لأن الهبات التي نقدمها لا تمنح أي حق.
 - ـ المتوحد يلتهم نفسه في العزلة وفي الحشود تلتهمه أعداد لا متناهية.
- مناك شخص واحد لم يذق طعم الفشل في حياته هو الرجل الذي يعيش بلا هدف.
- إنى أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائما أجد نفسى فقط، مع أننى لم أشتق إلى نفسى، لم بعد يأتى أحد إلى، ولقد ذهبت إليهم جميعا ولم أجد أحدا.

وقد قال مخاطبا أخته: إنما إذا ما مت يا أختاه لا تجملى أحد القساوسة يتلو على بعض الترهات في لحظة لا أستطيع فيها الدفاع عن نفسى، (ولكن لم تتحقق امنيته إذ تلا عليه القساوسة في ساعة دفنه)

آرثر شوبنهاور

آرثر شوينهاور (۱۷۸۸ - ۱۸٦۰ م) فيلسوف ألمانى، معروف بفلسفته التشاؤمية يرى فى الحياة شرًا مطلقًا فهو يبجل العدم ويرى فى الانتحار شيئا جيدا وقد كتب كتاب العائم فكرة وإرادة الذى وضع فيه زبدة فلسفته فلذلك تراء يربط بين العلاقة بين الارادة والعقل فيرى أن العقل أداة بيد الارادة وتابع لها.

مكان ولادة شوبنهاور

ولد في الثانى والعشرين من شهر فبراير لسنة ١٧٨٨ م درس الفاسفة بجامعة جونتجن (١٨٠٩ ـ ١٨١١م)، ثم انتقل إلى جامعة برلين (١٨١١ ـ ١٨١١م) حيث ختم دراسته بحصوله على الدكتوراة عن رسالته التي دونها تحت عنوان: (الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي) وهي رسالة في العقل وصلته بالعالم الخارجي، مات أبوه منتحرا وهو في

السابعة عشرة (١٨٠٥م) عاش بعد ذلك حياة شقية تعيسة بسبب خلافه مع أمه بسبب حياة التحرر من كل قيود الفضيلة التي عاشتها أمه بعد أبيه، وقد انتهى الخلاف بينهما إلى قطيعة كاملة حتى ماتت ولم يرها، وقد سبب سلوك أمه شعورا عنده بالمقت الشديد للنساء لازمه طوال حياته، فلم يرتبط بامرأة حتى مات. قام بالتدريس بجامعة برلين (١٨٢٠ ـ ١٨٢١م) ولم يكن موفقا ولا مقبولا من الطلاب، وقد عزا ذلك هو إلى غيرة الأساتذة الآخرين منه، وتآمرهم ضده ولم تكن كتبه تلقى رواجا ما سبب له إحساسا مضاعفا بالشقاء والتعاسة، لكن في أخريات حياته، بدأت كتبه تروج والإقبال عليها يتزايد، فشعر بالسعادة والرضا. كان له بعض المال الذي ورثه عن أبيه، مكنه استغلاله عنا المال من الحصول على غرفتين بأحد الفنادق المتوسطة، عاش فيها طوال الثلاثين عاما الأخيرة من حياته، عاش هذه السنين في هاتين الحجرتين، وحيدا بلا أم ولا زوج ولا ولد ولا أسرة ولا وطن، ولا صديق، سوى كلبه الذي أطلق عليه اسم (أطما)، وهو اسم يطلق على روح العالم، أو الروح الكلى لدى البراهمة، ولكن سكان الفندق والقريبين من طبقي على روح العالم، أو الروح الكلى لدى البراهمة، ولكن سكان الفندق والقريبين من شوينهاور كانوا بسمون الكلب: (شوبنهاور الصغير).

فهو فيلسوف تشاؤمي ملحد، لقد لاحظ شوبنهاور أن الوجود يقوم على أساس من الحكمة، والخبرة، والغائية، وأن كل شيء في الوجود دليل صادق على إرادة الفاعل، وقدرته، وخبرته، وإتقائه.

إن المزاج الفاسد لشوينهاور ونزعة الحقد والكراهية التى تملأ نفسه، ثم الود المفقود، والعداء الموجود بينه وبين كل عناصر الحياة والأحياء، دفع به إلى اختيار نوعية معينة من الكتب، وكان اختياره منصباً على دراسة بوذا، ثم كتب الديانة الهندية، وكان من آثار ذلك أن ازداد شعوره بالكراهية للعالم، وتعمق لديه الإحساس بأن الحياة شر، وأن الحياة ليس فيها إلا الألم والمرض والشيخوخة والموت، والديانة الهندية تقوم على أن الحياة قائمة على أنواع من الشرور الطبيعية والخلقية.

فى الحديث عن غريزة الجنس، شوينهاور له موقف خاص جداً من هذه الغريزة، وموقفه هذا كان أساساً لمواقف بعض الفلاسفة، وسنداً لمذاهبهم، وتحديداً مذهب فرويد في علم النفس ومدرسته التي قامت على أساس من التركيز على دافع الجنس.

إن شوينها وريعلى من شأن الدافع الجنسى لدى الإنسان والحيوان، ويجعل منه الركيزة الأساسية التى تدور عليها حياة الفرد والجماعة، بل يجعل منه الأساس الأوحد الذى تدور عليه الحياة عند كل الكائنات، وبخاصة الإنسان، ومن ثم فإن الجنس هو مفتاح السلوك الإنسائي، وعلى أساس منه يمكن تفسير كل سلوك إنساني من الألف إلى الياء.

مؤلضاته

كتب شوينهاور رسالته التي نال بها درجة الدكتوراة عام ١٨١٢م وكان الكتاب عن (الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافي)، وهو يقصد بالسبب الكافي علاقتنا بالعالم الخارجي وفهمنا إياه. ويرى أن السبب الكافي الذي يتحدث عنه يقوم على أصول أربعة هي: (علاقة بين مبدأ ونتيجة- علاقة بين علة ومعلول- علاقة بين زمان ومكان ... علاقة بين داع وفعل)، والصور الثلاث الأول تخص التصور النظري، أما الصورة الرابعة فهي العمل، وهذه الأربعة هي التي ينشأ عنها تصورنا للمالم الخارجي، وانفعالنا معه. ثم أخرج كتابه الثاني وهو(العالم إرادة وتصور) أو (العالم إرادة وفكرة). وقد فتن بكتابه هذا حتى ظن إنه قد وضع فيه التصور النهائي للوجود والفكر. ولكن كتابه هذا لم يلق قبولاً، حتى أنه بعد ما يزيد على العشرة أعوام، أُبِلغ شوينهاور أن جزءاً من نسخ كتابه قد بيم ورقاً فاسداً تَلف به البِضائع، فازداد تشاؤماً، وأرجع ذلك إلى مؤامرة تحاك ضده من جميع المفكرين والفلاسفة، وأنهم لا يفهمون فلسفته لأنه يكتب للأجيال القادمة، ثم قال: (إن كتابي هذا مثل المرآة، فإذا نظر فيها حمار فلا تتنظر أن يرى فيها وجه ملاك). ثم نشر كتاباً تحت عنوان: (الإرادة في الطبيعة) (١٨٣٦م)، جمع في هذا الكتاب من الأمثلة والشواهد الطبيعية ما ظنه أدلة على نظريته في الإرادة الكلية، التي تحدث عنها في كتابه السابق، وفي سنة (١٨٤١م) أمبدر كتاباً بعنوان: (المشكلتان الأساسيتان في فلسفة الأخلاق) وفي سنة (١٨٥١م) أصدر كتابين مهمين عن: (النتاج والفضلات). وقد بذل فيهما قصاري جهده، وعصارة فكره، ولكنه تلقى عشر نسخ منهما تعويضاً له عن مجهوده في تاليفهما، فلم تكن مؤلفاته قد لقيت قبولاً بعد، وإن كانت فلسفته بدأت تلفت الأنظار. وفى أخريات حياته بدأت فلسفته التشاؤمية تلقى اهتماماً لدى الأوساط، ما جعله يشعر ببعض الرضا فى خلال عام (١٨٥٤م). وفى ٢١ سبتمبر ١٨٦٠م جلس فى الفندق المتواضع الذى قضى فيه الثلاثين عاماً الأخيرة من عمره، وكان يتناول إفطاره، وبعد ساعة وجدته صاحبة الفندق لا يزال جالساً كما هو، فاقتريت تتفحصه فوجدت الحياة قد نبذته.

فلسفته

لقد قامت فلسفة شوبنهاور على الأسس الآتية: أولاً: أن الوجود عبارة عن المادة المطلقة، فليس في الوجود سوى المادة، ثانياً: أن العلم عبارة عن (إرادة وفكرة). ثالثاً: الإرادة الكلية في الطبيعة عنايتها تنصب على الحفاظ على الحياة في الأنواع، ولذلك تهتم بالإبقاء على الأنواع في النبات والحشرات والحيوان والإنسان، وهي في اهتمامها بالنوع، لا تلقى بالا إلى الأفراد الذين تطحنهم الآلام، ويعذبهم الشقاء، ويفرقون في بحار المَّاسي والشرور، رابعاً: الموت هو عدو الإرادة الكلية، وهو الذي يحاول أن يقضي على الحياة والأحياء، ولكن الإرادة الكلية تهزمه عن طريق غريزة الجنس التي تدفع الأحياء إلى التـزاوج والتناسل، وبذلك تعبوض الإرادة عن طريق النسل منا يناخذه الموت، وتبقى الحياة والأحياء تحقيقاً لرغبة الإرادة الكلية. خامساً: الحياة كلها، بل الوجود كله شرور وأحزان ومشقات وآلام، وليس في الوجود كله خير قط، ولا يعرف معنى السعادة، وأقصى ما يتصور من خير في الوجود، أن تقل شروره نوعاً أو تخف آلامه هوناً. الشر والشقاء والتعاسُّة هي جوهر الحياة، وحقيقة الوجود، وهذه الأشياء هي الجانب الإيجابي في الحياة، أما ما يسمى بالسعادة، أو اللذة، أو الخير أو غير ذلك، فليست أموراً إيجابية، بل هي أمور سلبية، بمعنى أن السعادة ليست إلا سلب الآلام، واختفاء الشقاء أو التخفيف منه قليلًا، ومن ثم فلا وجود لشيء اسمه السعادة أو اللذة، ولكن هناك شقاء وتعاسة وآلام، قد تكون شديدة، وقد تخف قليلاً أو كثيراً، فيسمى الناس هذه الحالة سمادة أو لذة. سادساً: وسيلة الإرادة الكلية في تنفيذ غايتها من بقاء النوع في الإنسان أمران: العقل، والغريزة الجنسية. سابعاً: عود إلى ما قرره فيلسوف التشاؤم، من أن الوجود كله شر. فالوجود شر، لأن الألم والتماسة هما الشيء الإيجابي، وأما ما نسميه سعادة ولذة، فهو أمر سلبي، فلا يزيد على كونه سلباً للألم أو تخفيفاً منه للحظة، ثم تنتهى تلك اللحظة ليأتي الألم من جديد.

ثامنا: لكل ما تقدم من أدلة على أن الحياة آلام، والوجود شر_ فيما يزعم شوينهاور - فإن الفيسلوف يدعو إلى نبذ الحياة - ويرغب في الانتحار تخلصا من شقاء الحياة وشرورها. والفيلسوف - وهو يرغب في الانتحار ويدعو إليه - يبين أن الموت في ذاته لا يسبب للإنسان ألما قط، ولكن الناس يتألمون من فكرة الموت أكثر مما يتألمون من الموت نفسه؛ لأن الإنسان لا يلتقي الموت أبدا، فكيف يتألم منه؟ إن الإنسان ما دام هو حيًا لم يمت، فهو لا يرى الموت ولا يلتقيه ومن ثم لا يتألم منه، فإذا ما انتحر الإنسان ومات، فإن الموت حين يجيء يكون الإنسان قد ذهب، وعلى ذلك فالإنسان يخاف من فكرة الموت، لكن الموت حين يجيء ويقع يكون الإنسان قد استراح من شقاء الحياة وآلامها، وتخلص نهائيا من الإرادة الكلية العمياء الشريرة التي لا عمل لها إلا ترغيبه في الحياة وإغراؤه بها ليظل يصلى شقاءها وآلامها.

مارتے هيدجے

مارتن هيدجر (٢٦ سبتمبر ١٨٨٩ - ٢٦ مايو ١٩٧٦) فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هُسُّرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح استاذا فيها عام ١٩٢٨. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. ومن أبرز مؤلفاته: الوجود والزمان (١٩٢٧) دروب مُوصدة (١٩٥٠) ، ماالذي يُسنَمَّى فكرا (١٩٥٤)، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا (١٩٥٠)، نداء الحقيقة؛ في ماهية الحرية الإنسانية (١٩٨٢)، نيتشه (١٩٨٣).

تميز هيدجر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين، التي من أهم أهما: الوجودية، التأويليات، فلسفة إلنقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة، ومن أهم

إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيدا عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والأسئلة الإبستمولوجية، ليطرح عوضا عنها أسئلة نظرية الوجود (الانطولوجيا)، وهى أسئلة تتركز أساسا على معنى الكينونة (Dasein)، ويتهمه كثير من الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين بمعاداة السامية أو على الأقل يلومونه على انتمائه خلال فترة معينة للحزب النازى الألماني.

لودفيج فيتغنشتاين

لودفیج فیتغنشتاین بالألمانیة: (Ludwig Wittgenstein)، ولد فی (۲۱ أبریل، ۱۸۸۹ ـ ۲۹ أبریل، ۱۸۸۹ ـ ۲۹ أبریل ۱۸۸۹ م

ولد فى فيينا بالنمسا ودرس بجامعة كمبريدج بإنجلترا وعمل بالتدريس هناك وقد حظى بالتقدير بفضل كتابيه نتبع النطق الفلسفى؛ تحقيقات فلسفية للذين نُشرا بمد وفاته. عمل فى المقام الأول فى اسس المنطق، والفلسفة والرياضيات، وفلسفة المقل، وفلسفة اللغة، ينظر إليه عادة باعتباره من أهم فالسفة النصف الأول من القرن العشرين. اعتقد فيتننشتاين أن معظم المشاكل الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكبير على حركتين فلسفيتين هما: الوضعية المنطقية والتحليل اللغوى.

استقال فيتغنشتاين من منصبه فى كامبريدج فى عام ١٩٤٧ للتركيز على كتاباته. وقد خلقه صديقه يورى هنريك فون فريكت بمنصب الأستاذ. نزل فى دار الضيافة فى البيت كيلباتريك فى شرق ويكلاو فى عام ١٩٤٧ وعام ١٩٤٨. أنجز الكثير من أعماله اللاحقة على ساحل إيراندا الغربى فى عزلة ريفية يفضلها مع باتريك لينش، بحلول عام ١٩٤٩ عندما تم تشخيص حالته بأنها سرطان البروستاتا.

سارتسر

جان-بول شارل ایمارد سارتر (۲۱ یونیو ۱۹۰۵ باریس – ۱۵ آبریل ۱۹۸۰ باریس) هو فیلسوف وروائی وکاتب مسرحی کاتب سیناریو وناقد آدبی وناشط سیاسی فرنسی. بدأ

حياته العملية أستاذاً. درس الفلسفة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، حين احتلت المانيا النازية فرنسا، انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية.

عدلحياته

بعد الحرب أصبح رائد مجموعة من المثقفين في فرنسا، وقد أثرت فلسفته الوجودية، التي ذالت شعبية واسعة، على معظم أدباء تلك الفترة، منح جائزة نوبل للآداب عام١٩٦٤، تميزت شخصياته بالانفصال عنه وبدت وكأنها موضوعات جدال وحوار أكثر منها مخلوقات بشرية، غير أنه تميز بوضع أبطاله في عالم من ابتكاره.

لم يكن سارتر مؤلفاً مسرحياً محترفاً، وبالتالى فقد كانت علاقته بالمسرح عفوية طبيعية. وكان بوصفه مؤلفاً مسرحياً، يفتقر أيضاً إلى تلك القدرة التى يتمتع بها المحترف بالريط بين أبطاله وبين مبدعيهم. كما كان يفتقر إلى قوة التعبير الشاعرى بالمعنى الذى يجعل المشاهد يلاحق العمق الدرامى فى روح البطل الدرامى،

تميزت موضوعات سارتر الدرامية بالتركيز على حالة أقرب إلى المأزق أو الورطة. ومسرحياته "الذباب" "واللامخرج" "المنتصرون" تدور في غرف التعذيب أو في غرفة في جهنم أو تحكى عن طاعون مصدره الذباب. وتدور معظمها حول الجهد الذي يبذله المرء ليختار حياته وأسلوبها كما يرغب والصراع الذي ينتج من القوى التقليدية في العالم التقليدي البحل في مأزق ويحاول محاصرته والإيقاع به وتشويشه وتشويهه.

وإذا كان إدراك الحرية ووعيها هو الخطوة الأولى في الأخلاقية السارترية فإن استخدامه هذه الحرية وتصرفه بها – التزامه هو الخطوة الثانية. فالإنسان قبل أن يعى حريته ويستثمر هذه الحرية هو عدم أو هو مجرد مشيئ أي أنه أقرب إلى الأشياء منه إلى الكائن الحي. إلا أنه بعد أن يعى حريته يمسى مشروعاً له قيمته الميزة.

فى مسرحيتيه الأخيرتين "نكيرازوف" (١٩٥٦) و"سجناء التونا" (١٩٥٩) يطرح سارتر مسائل سياسية بالغة الأهمية. غير أن مسرحياته تتضمن مسائل أخرى تجعلها أقرب إلى الميتافيزيقيا منها إلى السياسة. فهو ينتاول مواضيع مثل: شرعية استخدام المنف، نتائج الفعل، العلاقة بين الفرد والمجتمع، وبين الفرد والتاريخ، من مسرحياته أيضاً: "الشيطان واللورد" و"رجال بلا ظلال".

وقد ساهم أيضا في إعطاء الجزائر استقلالها ووقف امام حركة بلاده الاستعمارية وكان قوله الشهور «السلام هو الحرية».

كارل ريموند بوبر

(٢٨ يوليو ١٩٠٢ في فيينا - ١٧ سبتمبر ١٩٩٤ في لندن) فيلسوف إنجليزي نمساوي المولد. متخصص في فلسفة العلوم، عمل مدرسًا في معهد لندن للاقتصاد، يعتبر بوير أحد أهم وأغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن القلسفة الاجتماعية والسياسية.

والداه يهوديان بالأصل لكنهما تحولا للديانة المسيحية، إلا أن بوبر يصف نفسه بالإدارى. درس الرياضيات، التاريخ، علم النفس، الفيزياء، الموسيقا، الفلسفة وعلوم التربية، عام ١٩٢٨ حصل على درجة الدكتوراة في مجال مناهج علم النفس الإدراكي. ١٩٣٠ تزوج، وبدأ كتابة أول أعماله، الذي نُشر في صورة مختصرة بعنوان "منطق البحث ١٩٣٤ وفي طبعة كاملة عام ١٩٧٩ بعنوان "المشكلتان الرئيستان في النظرية المعرفية". ١٩٣٧ هاجر إلى نيوزيلندا حيث قام بالتعريس في عدة جامعات هناك، وألف كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" ١٩٤٥ الذي اكتسب من خلاله شهرة عالمية ككاتب سياسي. أهم سمة تميز أعماله الفلسفية هي البحث عن معيار صادق للعقلانية العلمية. ما بين عامي ١٩٤٩ على لقب "سير". كتبت عنه الدكتورة يمني طريف الخولي وهي أول من قدمه للعالم العربي.

بيرتراند راسل

برتراند راسل (م ۱۸ مايو ۱۸۷۲ – و ۲۰ هـبـراير ۱۹۷۰) فيلسوف ورياضي وكاتب إنجليزي يعد من أعظم الفلاسفة، حصل على جائزة نويل عام ۱۹۵۰ بالإضافة إلى نوط الاستحقاق ذي القيمة الكبيرة الذي قلده إياه الملك جورج السادس عام ۱۹٤۹ وجائزة سوننج من جامعة كوبن هاجن عام ١٩٦٠. كما كان ناشطا بارزا ضد الحرب وضد الامبريالية كما شجع التجارة الحرة بين الشعوب، وتميز بكونه ناقدا ساخرا بالإضافة إلى كونه عالم اجتماعى دقيقًا كتب ما يزيد على المائة كتاب والكثير من المقالات في الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والدين والأخلاق والجنس. ويعتبر كتابه ألف باء النسبية من اروع ماكتب في هذه النظرية العظيمة، مات وعمره نحو المئة عام في سنة ١٩٧٠. ومن أعماله مبادى الرياضيات وتاريخ الفلسفة الغربية ومشكلات الفلسفة ومن أقواله أن مبرر احترام الأطفال لآبائهم لا يعد أقوى من ذلك الخاص باحترام الوالدين لأطفالهم فيما عدا أنه عندما يكون الأطفال صغاراً يكون الآباء أقوى من الأطفال.

افكار هيجلية حول الفلسفة وتاريخها

في عام ١٨٠٧ أنهى هيجل تأليف كتابه الشهير «فينومينولوجيا الروح» (أو عام ظواهر الروح/ المقل)، ثم أصبح رئيس تحرير لإحدى الجرائد الألمانية، لكنه طُرد من هذا المنصب بعد سنة واحدة لأسباب سياسية، فقد كانت أفكاره ثورية أو تقدمية أكثر من اللازم، ثم ألّف كتاباً مدرسياً في عدة أجزاء بين عامي ١٨١٢-١٨١٦ تحت عنوان اعلم المنطقب، وهو ما يسمى أيضاً به «المنطق الكبير» مقابل «المنطق الصغير» أو موسوعة العلوم الفلسفية".

تزوج هيجل عام ١٨١١ وولد له طفلان: الأول سيصبح أستاذ تاريخ، والثانى أصبح قسأ بروتستانتياً.. نال هيجل منصباً جامعياً مهماً فى جامعة هايدلبرغ عام ١٨١١. وفى عام ١٨١٧ نشر كتابه دموسوعة العلوم الفلسفية». أو "المنطق الصغير" وعندما مات فيخته الذى كان يحتل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين حل هيجل محله عام ١٨١٨. وكان ذلك أكبر منصب يمكن أن يحلم به فيلسوف فى ذلك الزمان، وعندئذ ازدادت شهرته وأصبحت عالمية تقريباً. ولكن البعض أخذوا عليه موقفه السياسى المحافظ واعتبروه بمثابة المفكر الرسمى للنظام الملكي البروسي، وهكذا هاجمه الليبراليون الذين كانوا لا يزالون تقدميين فى ذلك الزمان، ولكن بعد فترة من الزمن راح النظام نفسه يشتبه به. وعندئذ أصبح يتلقى الضريات من كلا الطرفين، وفى عام ١٨٢١ نشر هيجل كتابه "مبادئ فلسفة الحق". وفى عام ١٨٢٧ سافر إلى منطقة فايمار حيث استقبله جوته، ثم سافر بعدئذ إلى باريس حيث رحّب به فيكتور كوزات وبعض المثقفين الفرنسيين الآخرين.

مات هيجل بمرض الكوليرا عام ١٨٣١ وكان عمره واحداً وستين عاماً فقط. وبالتالي فإن كتبه عن الجماليات، وفلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، لم تنشر إلا بعد موته. يقول هولنيت: إن تلخيص فلسفة ضخمة كفلسفة هيجل أمر صعب جداً. فالمرء بخشي أن بشوه فكره إذا ما بمنُّطه أكثر من اللزوم. كان هيجل يرى أن ما يتحقق في التاريخ عبر الصبراعات الدامية والأهواء البشرية المتعارضة والهائجة هو الروح/ العقل: أي المقالانية العميقة. فالتاريخ عقالانيّ على الرغم من أنه يبدو لنا فوضوياً، مليئاً بالحروب والظلم والقيهر. وذلك لأن العيقل هو الذي يحكم العيالم والتياريخ بحسب النظرة الدبالكتيكية لـ هيجل. فالتاريخ كان عقلانياً وسيبقى على الرغم من كل المظاهر الخادعة والتي تقول العكس، والتاريخ لا يمكن أن يفهمه إلا عقل الفيلسوف. كان هيجل يقول بالحرف الواحد: " ينبغي أن ننظر إلى التاريخ بعين العقل التي هي وحدها القادرة على اختراق السطح المبرقش للأحداث اليومية." التاريخ يتقدم نحو المزيد من وعي الذات، هذا الوعى الذي يجمل الإنسان متحرراً من الضرورات. التاريخ يتقدم باتجاه المزيد من المقالانية، والأخلاق، والحرية. هذا هو طموح التاريخ النهاثي والأخير. إنه يهدف إلى تحقيق السعادة للبشر على هذه الأرض، وكذلك تحقيق التقدم المادي والمعنوي، ليس هذا بعيداً عن البشر، بل بفعل البشر أنفسهم. البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، لكن ليس على هواهم، بل وفق ضرورات وشروط مادية عليهم وعيها وتجاوزها . حسب ما أضاف ماركس لاحقاً.

هل ينبغى أن نستتنج من ذلك أن الناس فى عصرنا أكثر عقلانية واخلاقية وحرية مما كانوا عليه فى الماضى؟ لا. ولكن ما هو مضاد للمقلانية والأخلاق والحرية ما عادوا يتحملونه كما فى السابق، وإنما أصبحوا يشجبونه أكثر فأكثر. لنضرب على ذلك المثل التالى: عندما كانت الكنيسة الكاثوليكية تحاكم المفكرين فى القرون الوسطى أو حتى فى عصر النهضة وتعدمهم كما حصل لـ جيوردانو برونو وآخرين ما كان أحد يحتج على ذلك.

كانوا يعتبرونه شيئاً طبيعياً أو عادياً لأن الكنيسة معصومة ولا تناقش. ولكن عندما فتلوا المفكرين أو حتى الناس العاديين في القرن الثامن عشر احتج فولتير على ذلك ومعه

كوكبة من المثقفين، وأما في القرن التاسع عشر فعندما أدانوا الضابط درايفوس بتهمة الخيانة العظمى وهو برىء فإن إميل زولا احتج على ذلك ومعه ليس فقط المثقفين وإنما جزء لا يستهان به من الرأى العام.. وهكذا فلاحظ أنه يوجد تطور على مدار التاريخ من قرن إلى قرن، واليوم أصبح الحكام في الدول الأوروبية يخشون رأيهم العام إلى حد كبير، وبالتالى فالذين يقولون بأنه لا يوجد تقدم في التاريخ مخطئون.

يقول هولفيت: بالنسبة لـ هيجل فإن التاريخ الكونى أو تاريخ العالم لا يهتم بالأشخاص الفرديين وإنما يهتم بالفرد الكونى أى بالشعب ككل ويروح هذا الشعب. وهذا ما ندعوه الآن بخصوصية الشعب الألماني، أو الفرنسي، أو العربي الخ.. فكل شعب له روح جماعية هي شروط هذا الشعب وموقعه في جدلية التاريخ العالمي. وجاءت الماركسية ومعها الفهم المادي للتاريخ أو ما سمى لاحقاً بـ "المادية التاريخية" لتطرح إشكالية "دور الفرد في التاريخ".

منطق هيجل أو الديالكتيك الهيجليّ هو ما يسميه هيجل نفسه بهنسق العلم، أو "منظومة العلم" والذي يشتمل على ثلاثة وجوه:

١- المنطق.

٢- الطبيعة.

٣- الروح/ العقل.

والمنطق يتضمن ثلاثة وجوه:

١- اللوغوس أو المفهوم وهو ما يسمى بـ "الكلمة" في الفكر الديني.

٢- الكينونة أو الكائن.

٣- الماهية،

تشمل مقولة الطبيعة ثلاثة وجوه:

١- الطبيعة الميكانيكية.

٢- الطبيعة الفيزيقية أو الفيزيائية.

٧- الطبيعة العضوية.

أما مقولة الروح/ العقل فتشمل:

- ١- الروح/ العقل الذاتي.
- ٢- الروح/ العقل الموضوعي،
- ٢- الروح / العقل المطلق (العرفاني) أو نفس الأمر إذا استعرنا التعبير
 الصوفي.

الكينونة أو الكائن كما لاحظنا إحدى مقولات المنطق وتشمل مقولة الكائن:

- ١- التحديد.
 - ٢- القُدُر.
- ٣- القياس.

الماهية وهي تأتى من سوال: ما هو؟ وهي المقولة الثانية للمنطق الهيجلي وتشمل:

- ١- الانعكاس إلى النفس وفيها.
 - ٢-- الظهر -
 - ٢- الفعلية أو الواقع الفعلى،

المقولة الثالثة من مقولات المنطق الهيجليّ هي اللوغوس (الكلمة الصوتية) أو المفهوم، وهو أيضاً العقل أو المبدأ العقلاني في الكون حسب الفلسفة اليونانية القديمة، وهو كلمة الله وهو المسيح في الفكر اللاهوتي: في البدء كانت الكلمة، جاء في سورة آل عمران: ﴿إِنَ الله يبشُرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسي ابن مريم﴾ (آل عمران/٤٥). وفي سورة النساء: ﴿وكلُم الله موسى تكليما﴾ (النساء/١٦٤)، وفيها أيضاً: ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته﴾ (النساء/١٦٤).

والكلمة نوعان: كلمة طيبة، وهي نفس الأمر أو معنى حقيقة الواقع. وكلمة خبيثة هي ضرب من الهوى والضلال؛ ﴿الم تركيف ضرب الله مشلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة﴾ (إبراهيم/٢٤) ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من قوق الأرض﴾ (إبراهيم/ ٢٢) ويتكون اللوغوس أو المفهوم أو ناموس الكون من ثلاث مقولات.

باروخ سبينوزا

باروخ سبينوزا (بالهولندية: Baruch Spinoza) هو فيلسوف هولندى من أهم فلاسفة القرن ١٧٠ ولد في ٢٤ نوفمبر ١٦٧٧ في أمستردام، وتوفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧ .

حياتسه

ولد سبينوزا في عام ١٦٢٢م في أمستردام، هولندا، عن عائلة برتغالية من أصل يهودي تتتمي إلى طائفة المارنيين. كان والده تاجرا ناجحا ولكنه متزمت للدين اليهودي، فكانت تربية باروخ أرثوذكسية، ولكن طبيعته الناقدة والمتعطّنة للمعرفة وضعته في صراع مع المجتمع اليهودي. درس العبرية والتلمود في بشيبا (مدرسة يهودية) من ١٦٢٩ حتى ١٦٥٠م. في آخر دراسته كتب تعليقا على التلمود، وفي صيف ١٦٥٦ نُبذ سبينوزا من أهله ومن الجالية اليهودية في أمستردام بسبب ادعائه أن الله يكمن في الطبيعة والكون، وأن النصوص الدينية هي عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة اللة. بعد ذلك بوقت قصير حاول أحد المتعصبين للدين طعنه، من ١٦٥٦ حتى ١٦٦٠ أشتغل كنظارتي لكسب قوته. ثم من ١٦٦٠ حتى ١٦٦٠ أسس حلقة فكر من أصدقاء له وكتب نصوصه الأولى، من ١٦٦٠ حتى ١٦٦٠ أقام في بوسبرج وثم بعد نشر كتابه رسائة في نصوصه الأولى، من ١٦٦٠ دهب ليستقر في لاهاي حيث إشتغل كمستشار سري الجون دو ويت، في سنة ١٦٧٠ تلقّي زيارة من الفيلسوف الألماني "لايبنتز"، توفّي سبينوزا لجون دو ويت، في سنة ١٦٧٠ تلقّي زيارة من الفيلسوف الألماني "لايبنتز"، توفّي سبينوزا

غوتفريد لايبنتز

غوتفريد فيلهيلم من لايبنتز (أيضاً لايبنتز) (لايبتزغ يوليو ۱ (يونيو ۲۱ أو، إس.)، ١٦٤٦ –١٤ نوفمبر ١٧١٦ في هانوفر) ألماني فيلسوف، عالم طبيعة، عالم رياضيات، دبلوماسي، مكتبي، ومحامي.

يرتبط اسم لايبنتز بالتعبير "دالة رياضية "(١٦٩٤) التي كان يصف بها كل كمية مُتَلِّقة به منحني، مثل ميل المنحني أو نقطة معينة على المنحني، يعتبر لايبنتز مع نيوتن أحد مؤسسى علم التفاضل والتكامل وبخاصة تطوير مفهوم التكامل وقاعدة الجداء، كما طور المفهوم الحديث لبدأ العفاظ الطاقة.

ديفيك هيسوم

ديف يد هيوم (باللاتينية David Hume) ولد في ٢٦ أبريل ١٧١١ - توفى في ٢٥ أغسطس ١٧١١) فيلسوف واقتصادى ومؤرخ اسكتلندى وشخصية مهمة في الفلسفة الفربية وتاريخ التنوير الاسكتلندى.

اشتهر كمؤرخ بداية، لكن الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنجلترا مرجعا للتاريخ الإنجليزي لسنوات طويلة.

كان أول فيلسوف كبير فى العصر الحديث يطرح فلسفة طبيعية شاملة تألفت جزئيا من رفض الفكرة المسائدة تاريخيا بأن العقول البشرية نسخ مصغرة عن "العقل الإلهى"؛ ارتبطت هذه الفكرة بالإيمان بقوة العقل البشرى على اكتشاف الحقيقة بما أنه موهبة إلهية. بدأ تشكيك ديفيد هيوم برفضه هذه "البصيرة المثالية" والثقة المشتقة منها بأن العالم هو كما يمثله البشر. وبدلا من ذلك رأى أن أفضل ما يمكن القيام به تطبيق اقوى المبادئ التجريبية والمفسرة الموجودة من أجل دراسة ظاهرة العقل البشرى، فبدأ بمشروع شبه نيوتنى "علم الإنسان".

قال عنه كانط، لقد أبقظني هيوم من "السبات الدوغمائي".

تأثر دیفید هیوم جدا بتجریبیین مثل جون لوك وجورج بركلی وبكتاب فرنسیین ویمفكرین إنجلیز واسكتلندیین مثل اسحق نیوتن وسامیل كلارك وفرانسس هنشون وآدم سمیت وجوزیف بتلر.



يناقش مفهوم العقبلانية في السباحة الفكرية تحت وطأة الجدل السياسي حول العلمانية والدبن، حيث يحتكر الطرف العلماني الحديث باسم العقلانية، على حين يقف الطرف الذي يدافع عن الدور الفسال للدين في المجال العام بدوائره المختلفة موقف المتحفظ من العقلانية، إن لم يكن معاديا لها. وفي حين يرفع الفريق العلماني شعارات الاستتارة، ويتهم خصوصه بالرجعية والظلامية والدوجمائية، بل والتمسك بالخرافة، يتهم الفريق المنافح عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحى، وتقديم العقل على النص، والرغبة في التحلل من القيم الأخلاقية والقواعد الشرعية.

هذا الجدل بحتاج لكسر حامّته المفرغة، ولن بتحقق هذا دون تعريف مفهوم العقلانية والقيام بعملية تحليل فلسفى عميق له، وهو ما سنسعى إليه هنا.

السياق الفلسفى

يمكن القول ابتداء بأن العقلانية ليست مذهبًا مغلقا يضم فريقًا من الأنصار، مثلما المحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية؛ بل هى نزعة ومنهج فى التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل الفقهاء داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مُولِين العقلُ مكانة محورية، سواء فى نظرية المعرفة، أو فى فهم العالم، أو حفى حالة الفلسفة والفقه الإسلامي- فى تحكيم الشرع والاجتهاد فى فهم الوحى وتنزيله وتطبيق السنة، وتأصيل بعديهما الإنساني والاجتماعي فيما وراء سياقيهما التاريخيين.

فالعقلانية اقتراب فكرى يعتبر العقل مركزيًا في توليد المعرفة الصحيحة، ويتحدد معنى العقلانية بحسب المجال الذي تنطلق منه، سواء اكان: نظرية المعرفة، أم الدين، أم علم الأخلاق، أم المنطق، أم العلم الطبيعى والرياضى. ومع هذا يظل الاستخدامُ الأكثرُ شيوعًا للكلمة مرتبطا بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحيًا ونبوة) كمصدر للمعرفة.

وتعنى العقلانية في مجال نظرية المعرفة ذلك المذهب الذي يرى أن المعرفة اليقينية لا بد أن تكون كلية؛ بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وضرورية؛ بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزومًا ضروريًا.

وترى العقلانية الفلسفية أن الكلية والضرورة، كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة، لا يمكن استنتاجهما من التجرية وحدها، وترى أيضا أن عمومية المعرفة الحقة تُستتج من العقل نفسه؛ إما من التصورات المفطورة في العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت)، أو من التصورات الموجودة في صورة الاستعدادات القبلية للعقل التي تمارس التجرية تأثيرها المنبه على ظهورها، لكن سمتى الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تُعطى لها قبل التجريب الواقعي، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجرية كما عند الفيلسوف الألماني كانط (1804-1724) Kant).

بهذا المعنى تقف "العقالانية" كفلسفة ومنهج في مواجهة "التجريبية" التي ترى أن المعرفة اليقينية تتبع من التجرية لا من العقل، وهكذا فإن تميز العقلانية يتمثل في كونها تنكر قضية أن الكلية والضرورة تنشآن من التجرية.

وأما فيما يتعلق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت بما يصعب معه -كما ذكرنا- اعتبارُهم مذهبا أو مدرسة فكرية متجانسة؛ فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحك عقلى، أو يشير الوصف أحيانًا للقائلين بأنه لا يمكن الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل المقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المجزات ويسوغها عقلانيا؛ مثل الفيلسوف ليبنتز، وأيضًا يطلق وصف المقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختبارا عقليًا، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين في ضوء العقل، ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهما البعض.

العقلانية إذا ليست ضد الدين بالضرورة، فهى تيار واسع ومتنوع المشارب ومتفاوت فيما بنطلق منه من مسلمات وينتهى إليه من نتائج. وعلى سبيل المثال اعتقد اثنان من الفلاسفة العقلانيين اعتقادات متناقضة تمامًا، وأخذ كل منهما موقفًا مختلفًا عن الآخر بالكلية بشأن علاقة الدين بالعقل، ففي حين رأى لوك (1704-Locke1632) أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، فإن هيوم(1776-1711 Hume) أنكر ذلك وقال بأنها غير قابلة للبرهنة.

وعليه يجب عدم الخلط بين العقلانية والتجريبية واختزالهما معًا باعتبارهما يمثلان المنصب الوضعى بالمعنى الذى يقابل الغيبى أو الدينى؛ إذ إن العقلانية تؤمن بأفكار عن الفطرة العقلية والرشد العام والمشترك في حده الأدنى بين الناس، وهى أفكار من قواعد وأسس التكليف في المنظور الشرعى، وعليها تنبنى المسئولية الفردية عن التزام التوحيد، بل هي مناط العبودية والحساب. فالتصنيف أعقد من ثنائية الوضعى في مقابل الديني التي نجدها في معظم الكتابات الإسلامية السائدة، والتي قليلا ما تدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتنوعها بالعمق الذي فهمها به السلف من الفقهاء أو الفلاسفة السلمين؛ فقد أكد بعض علماء السلف موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل في موقفه من الدين مثل أبي بكر الرازي.

وجدير بالذكر أن مصطلح العقلانية كان يستخدم في الفلسفة الفربية الحديثة لوصف الاتجاء المعارض للكهنوت المسيحي والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية _ خطأ - فيعني بها التماثل مع العلمانية أو مع الإلحاد. لكن من وجهة نظر علمية بحتة، لا تعنى العقلانية بالضرورة هذه المعاني المعادية للدين، بل إن فقهاء المسلمين تحدثوا عن التوفيق بين العقل والنقل قبل ظهور العلمانية الغربية وأطروحاتها العقلانية التي كان هدفها التشكيك في المعرفة الدينية وتهميش دور الكنيسة المعرفي ودعم التفكير العلمي الطبيعي والوضعي إبان عصر النهضة، ويمكن القول بأن موقف ابن تيمية في كتابه "درء على موقف العقل والنقل دليل أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل في حد ذاتها على موقف معاد للدين، ودليل على موافقة صريح المقول لصحيح المنقول في الفقه الإسلامي.

وهذا لا ينفى أن بعض العقالانيين كانوا بوضوح ضد الدين، لكن لا شك أيضا أن البعض الآخر يؤمنون بالدين، ويضعون الله تعالى فى قلب منظومتهم الفلسفية، ويؤمنون بالوحى ويسعون للتوفيق بين العقل والنقل بطرق مختلفة، بل نجد فالاسفة يذهبون إلى آن النهضتين الفكرية والمدنية والحضارة لا تقوم دون الدين؛ فجيمس ميل James mall والد جون ستيوارت ميل-، الذى كان من أقطاب التنوير فى إسكتلندا، يؤكد الربط بين المقل والدين من ناحية، والدين والمدنية والفضائل المدنية من ناحية أخرى، ونجد جون لوك يؤكد أن من لا دين له لا أمانة له، ولا يمكن الوثوق به اجتماعيًا، وغيرهم كثير.

وعلى أساس هذا التمييز بين الرؤى المختلفة سوف نتناول رؤى المقالانية، موضحين طبيعة الاختلافات بين المدافعين عنها.

تطور العقلانية ومقولاتها الأساسية

العقلانية تيار له تاريخ طويل، وهي موقف لقطاع كبير من المفكرين، ولها جذورها في الفكر الشرقي القديم، لا سيما في مصر والهند، وقد بدأت كتيار فلسفي في الفلسفة اليونانية، مع سقراط وأفلوطين، ولقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد مهاجميها، مثل الكندي والفارابي وابن سينا: الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامي والعقلانية اليونانية، وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ما وُجِد بينه وبين الوحي تعارضاً فإنه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل.

وفى المصر الأوربى الوسيط كانت العقلانية تتحرك داخل الدين، واتخذت عقائدُه مسلمات مطلقة، وصار العقل خادما للاهوت المسيحى، سواء لاهوت الأرثوذكسية اليونانية أو لاهوت الكاثوليكية الرومانية، واعتبر العقل اداةً للدين، مثلما هو الحال عند أوغسطين (Anselme1033-1109م)، وأنسلم (Anselme1033-1109م)، وتوما الأكوينى (Aquinas 1225-1274م)؛ حيث كانوا يوظفون الفكر الفلسفى في تبرير العقائد المسيحية، وفي الدفاع عنها ضد الشبهات والانتقادات.

وفى مطلع العصر الحديث، جاء ديكارت، الذى يعده الكثيرون أبا للعقلانية الحديثة لأنه -فى نظرهم- انطلق من الفكر العقلانى الخالص كمقدمة أولى استنبط منها الحقائق اليقينية، لكن فى رأينا أن القديس توما الأكوينى قد سبق ديكارت فى موقفه من الوحى المسيحى Christian revelation بوصفه مهيمنًا على العقل.

وقد ذهب سبينوزا (1677-532 Spinoza من الله والعالم جوهر واحد، ووصل إلى ذلك بطريقته الاستنباطية العقلية الهندسية المعروفة عبر ساسلة من الاستندلالات. ومن العقلانيين في القرن السابع عشر: جولينكس Geulincx 1624-1669م)، ومالبرانش (1715-1638 Allebranche 1638)، وغيرهما من صغار الديكاراتيين.

ومن أهم الفلاسفة العقلانيين في القرن السابع عشر الفيلسوف الألماني ليبنتز ومن أهم الفلاسفة الدينية والحقيقة الدينية والحقيقة العقلية، ولا مجال عنده لأى نوع من التنافر بين كنهيهما؛ فالحقيقتان منسجمتان، لكن أسلوب التوصل إلى الحقيقة الدينية مغاير لأسلوب التوصل إلى الحقيقة العقلية؛ فالأسلوب الأول هو الوحى الخارق للأساليب الطبيعية، بينما الأسلوب الثاني هو الاكتساب العقلي المؤسس على طرق طبيعية. وهكذا ثمة طريقان أو أسلوبان، لكن الحقيقة واحدة، تأخذ تارة اسم الحقيقة الدينية تبعا لمنهج التوصل إليها، وتارة أخرى تأخذ اسم الحقيقة العقلية تبعا لمنهج التوصل إليها، وانطلاقا من هذا التوافق بين الحقيقتين يؤسس ليبنتز الإيمان على العقل، مع أنه في أحيان كثيرة يرفع الإيمان فوق العقل ويعتبر العقل عاجزا عن فهم العقائد الإيمانية.

وإذا انتقلنا إلى القرن الثامن عشر نجد هيوم، وهو نموذج من الفلاسفة الذين تناولوا بالنقد مفهوم الدين، وهو نموذج معاكس لديكارت، عقالاني في مجال الدين، أما موقفه من نظرية المعرفة فمحل خلاف، ونكتفى هذا ببيان أن موقفه من الدين موقف نفى وإنكار لأى شكل من أشكال الدين!

وظهر في القرن نفسه الفيلسوف الألماني كانط الباحث عن منعًى للإيمان، وقد استطاع أن يطور مذهبًا فلسفيًا في الإيمان الأخلاقي، وذلك على حساب إيمان الوحي الفيبي.

وفى القرن التاسع عشر اتخذت العقلائية شكل المثالية المطلقة عند الفيلسوف الألمانى هيجل (1834-1771 Hegel)، حيث يذهب إلى أن الوجود في حقيقته روح تتطور في التاريخ تطورًا جدئيًا، وأن الروح اللانهائية أو الفكرة المطلقة غير المحدودة هي حقيقة الوجود وأساسه، وليس المادة، لذا فإنه وقف ضد الماديين الذين يعتبرون أن المادة أصل الوجود، فالمادة عنده ما هي إلا تجلّ من تجليات الروح، ويرى هيجل أن للكون روحًا واحدة تتجلي في عدة مراحل متتالية؛ حيث تنتقل الفكرة إلى نقيضها، ثم يتصارع النقيضان ويتفاعلان، فتنشأ فكرة جديدة مركبة من الفكرة ونقيضها، وتستمر الحركة، حيث تمر الفكرة الجديدة بالمراحل الثلاث السابقة نفسها وهلم جرا، ومن هنا ففلسفة هيجل هي مذهب في وحدة الوجود.

وقد وحد هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، وهو المطلق أو اللامتناهى، لكن الاختلاف بينهما يكمن في شكل التعبير؛ فالفلسفة تعبر بطريقة فكرية مجردة، والدين يعبر بشكل مجازى، وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما.

ونظرا لاختلاف العقلانيين في تصورهم لطبيعة العقل، ومن ثم اختلافهم في النتائج التي توصلوا إليها خصوصا بشأن الدين، فإن معالم وأسس العقلانية متنوعة، ولكن يمكن إجمالها على النحو التالي:

- أولوية المرجعية العقلية: الفكرة الأساسية المشتركة بين العقلانيين في نظرية المعرفة هي إنكار أن القوانين الموضوعية تستمد من الطبيعة، وأن استنباط شروط المعرفة اليقينية والمبادئ والبديهيات يكون من العقل وليس من الطبيعة.
- ارتباط مشكلة السببية بالعقل ارتباط جوهرى؛ لأن العقل في نهاية التحليل يرتد بنيويا إلى السببية. وقد انعكس هذا التصور للعقل على اللغات الأوربية؛ حيث نجد أن

كلمة "Ratio" اللاتينية أو ما اشتق منها -مثل كلمة "Raison" الفرنسية و"Reason" الإنجليزية- تدل تارة على ملكة المقل، وتارة على علاقة السببية. ومن هنا فإن حديثنا عن السببية هو حديث عن العقلانية؛ لأن السببية بشرطيها الضرورية والكلية، تستنبط عند العقلانيين من العقل الإنساني لا من الطبيعة. وهذا الرأى الجوهري هو النابت البنيوي الذي يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية المحضة التي ترى أن الروابط السببية والضرورة والكلية إنما توجد في القوانين الموضوعية للطبيعة الخارجية، مستقلة استقلالا تاما عن العقل الإنساني.

- الجدل بشأن خوارق الطبيعة أو المعجزات، وعلى سبيل المثال أنكر هيوم المعجزة، لأنها أمر خارق للطبيعة بقوله لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة، إلا ذلك الدليل الذي إذا ثبت بهتانه كان في حد ذاته أكثر أعجازا من الحادث الذي يحاول إثباته.. ولا يمكن البتة إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساسا لنظام من الدين ، في حين قبلها البعض الآخر، وتوقف أمامها فريق ثالث بغير إنكار ولا إثبات.

مفهوم العقل في الشريعة

إذا أردنا مقارنة ومقاربة قضية العقل بين الفلسفة والشريعة وجب أن نفرق بدقة بين مفهوم العقل في الشرع، ومفهومه في نظرية المعرفة في المدارس الفلسفية.

فالإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها؛ إنه يرفض فقط العقلانية الجنرية –أو العقلانية الأصولية إذا جاز التعبير – التى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل. ويدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من اجل الوصول إلى الحقيقة. ويتجلى هذا بوضوح فى دعوة القرآن الكريم للتفكر، ومخاطبته لأهل العقول. والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة؛ إذ إن القرآن هو الرسالة، وهو نفسه البرهان عليها من حيث كونه معجزا لا يمكن الإتيان بمثله، فهو برهان مباشر. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياه الجزئية في كل مرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقى نفحص هذه البراهين على أمس عقلانية فحصا موضوعيا

معايدا لدرجة توصل معها البعض إلى أن ثمة تشابها بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية، كما ذهب الغزالى في كتابه "القسطاس المستقيم"، الذي بين فيه أن أصول القياس العقلى وأشكاله مستخدمة في الاستدلال القرآني. ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى القول بوجود تشابه بين المادة القرآنية وبين الفلسفة العقلية في الاستهاج طريق البرهان، وفي هذا الصدد يقول عبد الله دراز: "إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة وبين الفلسفة، أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق وعن الفضيلة لا يكتفى دائما بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغة".

ويطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقى؛ مثل إثبات أن الله تعالى واحد، ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض، وهنا يرتب القرآن قضية شرطية. كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانُكُمْ ﴾؛ فالعقل حجة وسند يعجز منكر القرآن عن استخدامه بشكل محكم ضد قضايا القرآن، وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التى تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

ولقد شدد القرآن على حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة في عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحجر، ويسمى العقل حجراً! لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح ونضر عاقبته. وأيضاً من أسماء العقل: النّهية، والجمع نهر.

وعند ابن منظور، النهى: العقل، يكون واحدا وجمعا، والنَّهية: العقل، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبائح ويدخل في المحاسن.

وقال بعض أهل اللغة؛ ذو النهية الذي ينتهي إلى رأيه وعقله. ومن مترادفات العقل في مختار الصحاح القلب، وهو كذلك في الاستخدام القرآني. ومن أسماء العقل الفؤاد، وقد

يعبر عن القلب بالفؤاد. ويسمى العقل لبا؛ لأنه الذى يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه.

وقد أشار السرخسى فى "الأصول" إلى أن العقل عبارة عن "الاختيار الذى يبنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على أنه عاقل مميز، وأن فعله وقوله ليس يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة. وقد قيل إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده".

وقد سعى الفلاسفة العقلانيون من المؤمنين للتوفيق بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذي يقول في كتابه "فصل المقال" ما نصه: "وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك... فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلّب معرفتها به، فذلك بَيِّن في غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى... وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه.. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أو أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها".

نقب وتقويم

إن أبرز انتقاد يمكن توجيهه إلى العقلانية كتيار في نظرية المعرفة أنها لم تنتبه إلى أهمية التجربة في تكوين المعرفة إلا مع الفيلسوف الألماني كانط، وقد بالغت في البحث عن اليقين خارج التجربة، وأغلب العقلانيين -لاسيما غير المعاصرين- نظروا إلى العقل باعتباره كيانا نهائيا ثابتا ومغلقا، ولا شك أن انغلاق العقل على ذاته يؤدى إلى الوقوع في

الأوهام؛ إذ لا بد من مصادر أخسرى للصعرفة، مثل الواقع والطبيعة والوحى والعلم التجريبي والرياضي والبصيرة.

والثغرة الأساسية في موقف كثير من العقلانيين هي الاعتقاد في ثبات العقل وواحديته، وقد وقع أفلوطين وأرسطو وديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط في هذه الثغرة بإضفائهم الثبات المطلق على صورة العقل ومقولاته ومبادئه، وهذا التصور أثبتت نظرية المعرفة الحديثة قصورة؛ لأن العقل كأة ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور، وفي كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد.

ومن الضرورى ألا يتم تصنيف جميع العقلانيين في موقفهم من الدين في فئة واحدة؛ فالمقلانية تيار واسع ومتشعب، والمنتمون إليها لم ينتهوا إلى نتائج واحدة بشأن الدين! لأن العقلانية ليست بالضرورة ضد الدين -كما أسلفنا- فهي تركيبة متنوعة تضم المؤمن وغير المؤمن، ومن ثم ينبغي الحكم عليهم فردا فردا وليس جملة واحدة.

ورغم أن القرآن الكريم يدعو إلي تفعيل العقل واحترام العلم والمنهج العلمي ويحض على البحث عن الأسباب للوصول إلى النتائج إلا أننا نرى الآن رده حقيقة عن هذه المفاهيم النبيلة في مجتمعاتنا الإسلامية التي باتت تؤمن بقول الشاعر

> أرى المقل بؤماً في الميشة للفتى ولا عيشة إلا مـا حياك به الجـهل

المصادروالراجع



- ـ في العقائد والأديان، د، أحمد الحيني، ص٦٣ وما بعدها، ومدخل إلى الفلسفة، ا د. أبو اليـزيد العجمي، ا د. السيد رزق الحجر، ص٦٢، ترجمة أنطون ذكري، ص٢١ ومدخل إلى الفلسفة، ص٧٠
 - ـ (القلسفة في الشرق، ص٥٨).
 - ـ فضل الحضارة المصرية على العلوم، ص١١٩٠.
 - .. أما الدكتور حسام محيى الدين الألوسى فإنه في كتابه (بواكير الفلسفة قبل طاليس).
 - ـ مصادر فكر كونفوشيوس: كتاب الشعر كتاب التاريخ كتاب التنهرات كتاب الطقس،
- أهم مؤلفاته: المختارات العلم العظيم عقيدة الوسط معالم فلسفته: التفكير دون ثعلم خطر الشعلم دون تفكير هدم استعادة القديم التاريخ السياسي الشمييز في التاريخ الطريق: التعلم والاعتفاق
 - جبرا ابراهيم جبرا (ما قبل الغلسفة.، الإنسان في مفامرته الفكرية الأولى)
 - ـ مدخل إلى القاسفة، ص٨١٠
 - ــ" تاريخ الإسلام في الهند ص١٩٠.
 - . الدكتور محمد خليفة حسن في كتابه تاريخ الأديان ص٥٣.
 - ول دبو رانت ، أربيل ديو رانت، قصة الحضارة، ترجمة بقيادة زكى نجيب معمود
- 1962. Cambridge University Press Indian Idealism S. DASGUPTA
- 1938. ¿Oxford University Press : The Legacy of India : G.T. (ed.) :- GARRATT
- Routledge & Kegan Paul . The Nature of Man According the Vedanta . J. .- LEVY 1956. . London
- The Macmillan Company (vols. I II (Indian Philosophy (S. RADHAKRISHNAN 1956. (London (George Allen Unwin (New York
- London . George Allen ■ Unwin . The Hindu View of Life . S. .- RADHAKRISHNAN

 1954
 - -عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة، دار العلم للملايين بيروت، طا -١٩٢٠.
- هذا عنوان كتاب "جورج جيمس" George james التراث السروق، الفاسفة اليونانية فأسفة مصرية مسروفة.

- الفلسفة في الشرق، نقلا عن: المسدر السابق (مدخل إلى الفلسفة)،
- ـ صليبا جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالم، بيروت لبنان، ط٢ ـ ١٩٩٥.
- إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ت: عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة للتشر، ط١٤، ١٩٦٨ .
 - . ثقلا لصاحبه عبد الوهاب جعفر، خطاب الفلسفة الماصرة، ص١٣ عن:
- Carel Hanser Verlag 1968 et2 vol1 George Chistoph Lichtenber: "Schriften und brief "sudebrücher. J. 885.
 - على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الرياط، ط١٩٨٨.
- محمد عبد الرحمن مرحيا، من الفلسقة اليونانية إلى الفلسقة الإسلامية، ديوان المطبوعات ج، الحزائر، ط. ٢ ١٩٨٢ ، مر٥٨ ، ٥٩.
 - نقلا لصاحبه، عبد الوهاب جنفر، خطاب الفلسفة الماصرة، عن:
- p275. penguin books, 1968 words and things Gellner .E
- le des traducteurs dans l'histoir de Sous la direction de Jeam dolisle et tudith woodsworth persses de la l'unive".1995 p.100
- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، د(ط، س)، ص(٢٥، ٩٥). le ،les traducteurs dans lhistoir ،- Sous la direction de Jeam dolisle ≡ tudith woodsworth edition UNESCO.canda.1995 p.100 ، persses de ≡ luniversité dottawa
- كرم يوسف، تاريخ القاسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار العلم، بيروت، د(ط، س)ص (١٩٥، ٩١).
 - -كرم يوسف، تاريخ الفاسفة الأوروبية في النصر الوسيط، ص٢٠ .
 - نسبة إلى يانوس إله الأبواب والبدايات الجديدة عند الرومان.
- -زفزوق محمود حمدي، دراسات في الفاسفة الحديثة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣، ص١٢
 - معمود حمدى زفزوق، دراسات في الفلسفة الحديثة، ص، ١٠
- بيصار محمد عبد الرحمن، تأملات في الفاسفة الحديثة والماصرة، منشورات الكتبة المصرية بيروت، ط ٢ ، ١٩٨٠.
 - عبد الحميد عرفان، الفاسفة الإسلامية دراسة ونقد، مؤسسة الرسالة، ط. ٢ ١٩٩٥.
- نقالا لمعاجبه عرفان عبد الحميد، الفاسفة الإسلامية دراسة ونقد، عن الشهرستاني، الملل والنحل/١٥٢٢.
- تقلا المناحية محمد عابد الجابري، الخطاب العربي الماصر، عند صاعد الأندلسي، طبقات الأمم،
 مطبعة دار السفادة مصر، ص٧٠٠.
- انظر في آراء الشعوبية والرد عليها عند ابن عبد ربه، المقد الفريد ٨٦/٢ والجاحظ، البيان والتبيان ٢-/١٢٥.
 - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مكتبة الشني-٨- بيروت، طبعة أوفست ,د(س)ص١٧٩.
 - موقع أوراق عراقية.

- كما هو مذكور في كتاب حمدي زفزوق، دراساته في الفلسفة الحديثة، نقلا عن سارتر ، الوجودية منهب إنساني، تر: عبد المنهم حنفي القاهرة ، ١٩٧٧ ص ١٩٧٠ .

1962. Cambridge University Press Indian Idealism S. DASGUPTA —
1938. Oxford University Press The Legacy of India G.T. (ed.) GARRATT
Routledge & Kegan Paul The Nature of Man According to the Vedanta J. LEVY
1956. London

The Macmillan Company vols, I ■ II Indian Philosophy S. - RADHAKRISHNAN 1956. London George Allen & Unwin New York
London George Allen & Unwin The Hindu View of Life S. - RADHAKRISHNAN 1954

 د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة القلسفة، الجزء الثانى، مادة جون لوك، ص ۲۷۳ – ۲۷۷، المؤسسة المربية للدراسات والنشر، بيروت، ۱۹۸٤.

The Cambridge Companion ■ Locke (Cambridge: Cambridge Vere Chappell PP. 18 - 24. 1994) (University Press

A History of English Philosophy (Cambridge at the University Press W. R. Sorley PP. 101 - 111. 1937)

in: Chappell (ed.), Roger Woolhouse: Locks Theory of Knowledge

Edited and Abridged by A. An Essay Concerning Human Understanding John Locke 1973). London D. Woozley (Fontana Library

PP, 5 - 8. (Op. Cit. (in: Chappell (ed.)) J. R. Milton: Locks Life and Times

P. 68. An Essay Concerning Human Understanding - Locke

PP. - 91. 1955) John Locke (Oxford: The Clarendon Press Richard Aaron

PP: 123 - 124. An Essay Concerning Human Understanding . Locke

in Chappell . Jonathan Bennett: Lockes Philosophy of Mind

Routledge Philosophy Guidebook Locke on Human Understanding Jonathan Lowe PP. II - 24. 1995) (London: Routledge

1997) An Essay Concerning Human Understanding (London: Penguin Books Locke

Descartes III Kant (London: Classical Modern Philosophers Richard Schacht PP. 3-5. 1984) Routledge and Kegan Paul

Translated in the philosophical works of Descartes Descartes, Meditations on Metaphysics vol. 41975) by Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross (London: Cambridge University Press P. 148, I

ديكارت: القال عن النهج، ترجمة محمود الخضيرى، مراجعة وتقديم: درمحمد مصطفى حلمى، الهيئة المعربة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٩٠٠،

- ابن تيمية، درء تعارض المغل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، دار الكنوز الأدبية، ١٣٩١.
- -ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر بمقدمة سليمان الندوى، نشره عبد الصمد شرف الدين الكتبى، بمباي، المطبعة القيمة، ١٩٤٩م.
 - ابن تيمية، شرح الممدة، تحقيق د، سعود صالح العطيشان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣ هـ.
- ابن تيمية، نقض النطق، تحقيق معمد بن عبد الرازق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع،
 القاهرة، مكتبة السنة الحمدية، ١٩٥١.
- 1962. Cambridge University Press Indian Idealism S. DASGUPTA
- 1938. Oxford University Press The Legacy of India G.T. (ed.) GARRATT
- Routledge & Kegan Paul . The Nature of Man According the Vedanta .J. .- LEVY 1956. .London
- The Macmillan Company vols. I & II Indian Philosophy S. RADHAKRISHNAN 1956. London George Allen & Unwin New York
- London George Allen L Unwin The Hindu View of Life S. RADHAKRISHNAN 1954
 - -ج هـ، بريستيد، تطور الفكر والدين في مصر القديمة، ترجمة زكي سوس،
- وإليوت سميث، تاريخ التحنيط في مصر، ص٤١، ود. مختار ناشد، فضل الحضارة المصرية، ص١١٩، القلسفة في الشرق، (ص٥٨).
 - ـ محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي.
 - ـ محمد عابد الجابري ، بنية العقل المربي.
 - ـ موسوعة روتليدج
 - _موقع الفاسفة الإسلامية
 - الفاسفة الإسلامية من موقع www.ottobw.dds.nl
 - دسقراط من wsu.edu
 - ـ أناكسيمين
 - أفاوطين من موسوعة ستانفورد
 - ـ معاضرة عن علم الكلام
 - .. علم الكلام من السنة إنقو
 - ـ الكلام من الشيعة كوم
 - _ الكدى
 - الرازى من موقع الفلسفة الإسلامية
 - ديبور: تاريخ الفلسفة هي الإسلام.
 - مقال ≡. زنيبر منهن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، الرياط ١٩٨٠. ·

B. Madkour L_organon d_Aristote dans le monde Arabe

- _ إدراهيم بيومي مذكور في الفلسفة الإسلامية
- _ محمد وقيدي، بناء النظرية الفلسفية، دار الطليعة بيروت ١٩٩٠. ص٣٨-٣٩
- عد . كمال عبد اللطيف درس العروى ومؤلف: أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب.
 - ي رب محمد مسلا الحدالة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر ٢٠٠٠.
- _ أبو ريان، محمد على (٢٠٠١)،القاسفة ومباحثها، طعا، دار المعرفة الاجتماعية، الاسكندرية.
- ـ أبو المينين، على خليل مصطفى (٢٠٠٣) الأصول الفلسفية للتربية قراءات ودراسات،ط١، دار الفكر المربى، القاهرة.
 - جينيني نميم محمود ١٤٠٠٤) الفلسفة وتطبيقاتها التربوية، ط١٠، دار واثل للنشر والتوزيم، عمان٠
 - -على سعيد إسماعيل (٢٠٠٠) الأصول الفاسفية للتربية،ط١، دار الفكر العربي، القاهرة.
- على سبعيد إسماعيل (٢٠٠١) فقه التربية مدخل إلى العلوم التربوية، ط١، دار الفكر العربي، القاهرة.
 - ناصر،ابراهيم (٢٠٠٤) واسفات الثربية، ط٢، دار واثل للنشر والتوزيم، عمان.
 - خاصر البراهيم (٢٠٠٤) أصول التربية الوعى الإنساني، ط١٠، مكتبة الرائد العلمية، عمان.



5	• تقديم
9	● مدخل
النماذج الفلسفية	■ اشهر
نة الإسلامية	• الفلسة
رة أسهمت في الفكر الفلسفي قبل اليونان	■ حضار
ة في مصر القديمة	• القلسة
ـة في الصين القنيمة	• القلسة
ة الهندية	
83	• الأيوني
فة اليونانية	🗷 إلقلسة
الفكر اليوناني	♦ خصاۂ
الفلاسفة 115	● اشهر
فة الإسلامية	■ الفلسا
نة الإسلامية في العصر الحديث	• القلسة
ور الوسطى	
ن بين الدين والفلسفة 364–565	• التفاعر
، عصر النهضة	• بدایات
ة عصر النهضة	■ فلسفة
ور التنوير	■ العصر
ي عصر التنوير	• تعريف
(سفة عصر التتوير	• أمم فلا

● تقد عصن التنوير	333
■ القاسفة الحديثة	337
♦ أهم المدارس الفلسفية في العصر الحديث	367
● الفلسفة الوجودية	379
● أمم فلاسفة عصر التترير	387
● أفكار هيجلية حول الفلسفة وتاريخها	407
• الخاتمة	413
● الصاد والداحم	423

تاريخ الفلسفة

من قبل سقراط إلى ما بعد الحداثة



الدائسرة هي أكسمل الأشبكال الهندسية هكنذا اتفق علماء الرياضيات وتأتى الفلسفة لتشكل الدائرة الأكمل لكل العلوم المادية التي تصنع الحضارة كالرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيرها.

إن تفعيل العقل وتنشيط التفكير العلمي هما ركنا علم الفلسفة ولقد حظيت الفلسفة اليونانية بالنصيب الأكير ولكن هذا خطأ شاتع لأنه قد سبقتها فلسفات اقتربت كثيرا من النصج في مصر القديمة والصين والهند وعند المليسيين والأيونيين وهذا الكتاب يؤرخ للمدارس الفلسفية وللفلاسفة من قبل سقراط وحتى الأن مرورا بالفلسفة الإسلامية وفلسفة العصور الوسطى والنهضة وعصر التنوير وحتى بومنا عنا.

إننا نقسدم هذا الكتاب للمتعلمين والمثقفين والباحثين لنسرة هذا النسوع من الكتب وينفسره هذا الكتساب بحيادية الطرح والتدفيق في كل كبيرة وصغيرة.

> فى تاريخ الفلسفة بالإضافة تسهولة الأسلوب واللغا تتوقع أن يكون هذا الكتاب إضافة مشرقة وتمينة في الإنسان العربي الذي نؤمن به ونحترمه ونصره.



